FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
„ANDREI ȘAGUNA“ DIN SIBIU

PERSOANĂ ȘI COMUNIUNE

Prinos de cinstire
Părintelui Profesor Academician
DUMITRU STĂNILOAE
la împlinirea vârstei de 90 de ani

Volum tipărit
cu binecuvântarea
Î. P. S. Dr. ANTONIE PLĂMĂDEALĂ,
Mitropolitul Transilvaniei
din inițiativa
Pr. prof. decan Dr. Mircea Păcurariu
sub îngrijirea
Diac. asist. Ioan I. Ică jr.

Editura și tiparul Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu
SIBIU — 1993

CUPRINS

PĂRINTELE PROFESOR DUMITRU STĂNILOAE:
O viață în slujba lui Hristos și a Bisericii Sale

În drumul și strădania ei mântuitoare ca mamă duhovnicească a neamului nostru, Biserica Ortodoxă Română a împărtășit momente dureroase din viața fiilor ei, dar și le-a celebrat vredniciile acestora în comuniunea iubirii, a rugăciunii și a smereniei cu care ea a străbătut valurile viforoase ale istoriei din cele aproape douăzeci de secole de existență. Mântuitorul Iisus Hristos, Cel ce a întemeiat-o pe pământul locuit de strămoșii noștri prin cuvântul și lucrarea misionară a sfântului Apostol Andrei, i-a hărăzit cu puterea Duhului Sfânt credincioși și slujitori pe măsura dumnezeeștilor ei chemări și slujiri întru păstrarea și apărarea ființei ei sacramentale, a creșterii și desăvârșirii duhovnicești a tuturor fiilor ei și a chivernisirii tezaurului de credință ortodoxă. Din roadele trăirii și lucrării ei sfinte, la timpul potrivit, Biserica noastră și-a adus ofranda sa teologică în soboarele panortodoxe sau în cele ecumenice, creștine și religioase în general.

Este firească, drept aceea, iubirea și prețuirea ei maternă față de fiii și slujitorii ei statornici și devotați. Din izvorul acestei bucurii luăm și noi aceste gânduri de afecțiune față de Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, unul dintre gânditorii și cuvântătorii de Dumnezeu cei mai de seamă din veacul nostru ai Ortodoxiei ecumenice, ajuns până la cel de al zecelea deceniu de viață. Se împlinește cuvântul Scripturii că „numărul anilor nu înseamnă viață lungă, ci înțelepciunea și viața neîntinată" (Înțelepciunea lui Solomon 4, 8-9), componente ale tinereții chiar și la o sută de ani (Isaia 65, 20). Cu aceste aripi ale ființei sale, Părintele Prof. Dumitru Stăniloaie, prin întreaga sa viață și operă teologică, slujind cu dăruire lui Hristos și Bisericii Sale de la catedră la altar, s-a înscris pe firmamentul gândirii creștine universale situându-se între cei mai renumiți teologi în viață.

Pe baza nesecatelor și mereu actualelor izvoare ale teologiei și spiritualității ortodoxe apostolice și patristice din care s-a adăpat neîncetat, în mod nemijlocit, fiind un erudit cunoscător al limbilor clasice, Părintele Profesor Dumitru Stăniloae a reușit să redimensioneze și să dea noi valențe gândirii teologice românești contemporane printr-o abordare integrală, globală și interdisciplinară, depășind cadrul scolastic stereotip care, în mod nefericit, datorită împrejurărilor istorice bine cunoscute, penetrase din Apus și în Teologia Răsăriteană.

Deși preot de mir și cu familie, părintele Dumitru s-a concentrat asupra scrierilor monastice cu frumusețile gândirii mistice și a nevoințelor isihaste transmițând, prin valoroasele volume din colecția **Filocaliei,** mesajul că spiritualitatea ortodoxă înțeleasă și trăită ca „viață în Hristos" este unică și indivizibilă, indiferent de vocația, slujirea sau starea harică a diferiților membri ai Bisericii, convergând spre unica și veșnica nădejde și realitate: **mântuirea** sau **îndumnezeirea** noastră.

Pe baza unor astfel de premize și a afirmațiilor patristice că „teolog este cel care se roagă" iar „cel care se roagă este teolog", Părintele Profesor Dumitru Stăniloae pledează pentru o teologie vie, afirmată și exprimată prin actele liturgice ale Bisericii care generează și înfăptuiesc unirea tuturor creștinilor în comuniunea Sfintei Treimi prin Hristos în Duhul Sfânt. De aici rezultă profunde semnificații și implicații în viața de zi cu zi a credincioșilor și slujitorilor Bisericii ortodoxe, impulsionându-i și dându-le putere atât în slujirea dumnezeiescului altar cât și în iubirea de Dumnezeu și aproapele în acest veac zbuciumat și de cumpănă al istoriei lumii și creștinătății.

La acest prilej aniversar, mulțumim lui Dumnezeu pentru darul pe care l-a făcut Bisericii și Neamului nostru prin neobositul preot, profesor și părinte duhovnicesc Dumitru Stăniloae, și-L rugăm să-i răsplătească după vrednicie, odihnindu-l întru Lumina Sa cea neînserată, ostenelile de o viață întreagă închinată teologiei ortodoxe, culturii române și Bisericii noastre strămoșești.

† TEOCTIST
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

In loc de introducere

„GENERAȚIA STĂNILOAE“

A plecat dintre noi și Părintele Stăniloae. Când a fost imaginat acest volum omagial, cu prilejul împlinirii vârstei de 90 de ani, mai trăia. Și titlul de mai sus tot atunci a fost ales. Dar el a plecat cu puțin mai devreme. Sunt însă plecări și plecări. Unii pleacă definitiv — cei care nu lasă în urmă nimic celor care mai rămân — alții parcă nici n-ar pleca. Prin personalitatea lor, prin opera lor, înnoiesc mereu gândirea oamenilor, tâlcuiesc tainele lui Dumnezeu și sensurile lumii și rămân ca un izvor care nu încetează niciodată să dăruiască apă limpede, răcoritoare.

Izvorul Stăniloae nu va seca niciodată. Va rămâne veșnic viu.

A trecut dincolo când nu l-a mai slujit trupul, dar cu mulțumire că Dumnezeu i-a dat **„lungime de zile“**, ca să-și folosească mintea și sufletul spre îmbogățirea minților și a sufletelor celor din preajma lui. Cei nouăzeci de ani i-a umplut zi de zi cu roade de adâncă cugetare și de adâncă simțire, mai mult decât mulți din generația lui și nu numai din Teologie și Biserică, și nu numai din România. Se spunea de mult că era cel mai mare teolog ortodox. Și era. Un gânditor francez foarte cunoscut și cu cuvânt greu și zgârcit în aprecierea valorilor, a spus odată — și declarația a făcut-o și în scris — că **„toată lumea cunoaște pe Părintele Stăniloae care este un uriaș, un geniu teologic care marchează absolut tot secolul nostru“**. (Olivier Clément, în rev. „Renașterea“. Episcopia Râmnicului, an. I, nr. 3—4, 1992, p. 8).

Gândire originală, creatoare, îndrăzneață, capacitate de adâncire până la epuizarea tuturor posibilităților de explorare a unui gând, a unui fapt, a unei prezențe a lui Dumnezeu în lume, în cuvânt, în om, în univers — iată ce și cine a fost și rămâne Părintele Stăniloae. Nimeni ca dânsul n-a descoperit sensuri noi acolo unde nimeni nu le bănuia, n-a elaborat mai pe înțeles și cu noi înțelesuri o teologie a lumii, o teologiei a persoanei — pornind de la Dumnezeu — Persoana — o teologie a armoniei și a echilibrului, o teologie a omeniei, folosindu-se în aceste din urmă elaborări mai ales de felul cum se reflectă ele în alcătuirea sufletului românesc.

Pentru totdeauna și pentru toate generațiile care vor veni după noi, va fi Profesorul care ne-a învățat taina apropierii de Dumnezeu. Când se va zice Filocalie, se va zice Stăniloae.

Am avut șansa să fiu unul din prima generație de studenți ai săi la Facultatea de Teologie din București. Atunci i-am ascultat cursul de **Teologie**

ascetică și mistică. Spiritualitatea românească i-a datorat atunci, și de atunci încoace, instaurarea unui nou model de viață duhovnicească în Mânăstiri, ca și în sufletele preoților și ale laicilor, mai ales în condițiile în care viața duhovnicească trebuia să se ascundă în rugăciune, în tăcere, în meditație, adesea într-un incognito aproape subversiv, dar viu și lucrător. A fost un „rug aprins" care ardea și nu se mistuia.

A fost istoric, apologet, dogmatist. În toate a excelat. În spiritualitate însă, e de pe acum în rândul Părinților Bisericii, și ne va rămâne mereu Dascăl și Îndrumător, căci n-a murit, ci a trecut prin moarte la viață.

Sensul în care am gândit „Generația Stăniloae" nu e acela obișnuit și în care l-am folosit și noi mai sus, când am vorbit de „generația" sa. În titlu am înțeles prin generație nu pe colegii lui de vârstă, ci pe ucenicii și elevii lui, pe cei asupra cărora gândirea lui și-a pus amprenta, pe cei care au învățat de la el, pe cei care se pot considera ieșiți din școala lui, pe continuatorii ideilor și orientărilor lui. Putem în acest sens vorbi de o „generație Stăniloae"? Dacă cel dintâi întrebat aș fi eu, eu aș răspunde că da. Așa cum au mai fost și alții înaintea lui, deschizători de drumuri, și Părintele Stăniloae a fost un astfel de deschizător. Chiar și pentru cei care au recunoscut acest lucru, cei din jur simt și văd că s-au dezvoltat și desfășurat și ei sub soarele lui. Chiar și pentru cei care n-au fost de acord cu dânsul sau — mai deschis sau mai pe sub mână l-au criticat — și pentru aceștia a fost mentor, pentru că au pornit de la ideile lui. Altfel n-ar fi avut de unde pleca, pentru că în ei înșiși asemenea idei nu s-ar fi putut naște. Dar sunt și cei pentru care Părintele Stăniloae a fost un fel de Socrate, un maieut de departe, cărora le-a stimulat gândirea, le-a lărgit orizonturile, le-a deschis niște puncte cardinale de orientare. Și aceștia intră în Generația Stăniloae.

Am provocat pe această temă un fel de convorbire în scris — întrebări și răspunsuri — cu câteva personalități ale culturii și spiritualității românești. O selecție riguroasă și fixarea unor criterii de selecționare a interlocutorilor, ar fi fost oricum suspecte de subiectivism, așa că am preferat să mă învârt în cercul cel mai apropiat de cunoștințe, și să interoghez oameni care au fost în preajma Părintelui Stăniloae, au stat de vorbă cu dânsul, l-au citit, i-au simțit dimensiunile spirituale și au comunicat cu dânsul și în duh. Cât de relevante vor fi opiniile celor cu care am stat de vorbă, va aprecia cetitorul în toată libertatea și, dacă se vor putea afirma și aprecieri în completare sau opinii diferite, cetitorul va fi liber să și le exprime. Presă, și bisericească și laică, avem destulă.

Întrebările mele au fost bine înțelese de către unii, au fost reduse la înțelesul de „colegi de generație" de către alții și, aceștia, nu mi-au putut fi de ajutor, alții în sfârșit, din motive pe care și le-au păstrat pentru dânșii, nu mi-au răspuns, ceea ce, chiar dacă aș fi tentat să iau faptul drept dezacord cu ideea de „Generație Stăniloae", aș aprecia hotărârea de a nu-mi răspunde ca pe un act de delicatețe față de Părintele Stăniloae.

Dintr-un punct de vedere pe care le voi prezenta mai departe, cu foarte ușoare rezumări când a fost vorba de repetiții, cred că ne vom putea face o idee cât de cât apropiată de adevăr despre locul Părintelui Stăniloae în spiritualitatea și cultura română și, cum va spune D-na Zoe Dumitrescu-

Bușulenga, despre impactul pe care l-a avut personalitatea sa asupra unei epoci care l-a putut avea drept călăuzitor.

D-na Acad. Zoe Dumitrescu-Bușulenga numește acest impact „o lume românească marcată de personalitatea și învățătura marelui dascăl".

Iată textul întreg:

„Îndrăznesc să spun că impactul unei gândiri și a unei trăiri ca acelea impuse în spiritualitatea românească de părintele profesor academician Dumitru Stăniloae, depășește cu mult cadrul cronologic al unei generații. Generația ar fi, poate, constituită din teologi și laici care în jurul a 50—60 de ani i-au fost studenți și discipoli direcți. Dar sunt unii mult mai vârstnici decât aceștia și alții mult mai tineri pentru care părintele profesor înseamnă și modelul și învățătorul întru Ortodoxie. Așa încât mi-aș îngădui să vorbesc mai degrabă de o lume românească marcată de personalitatea și învățătura marelui dascăl".

Am lămurit mai sus că nu am avut în vedere o „generație cronologică" și D-na Zoe Dumitrescu-Bușulenga a precizat exact acest sens al modelului căruia îi sunt tributari toți cei care, tineri, vârstnici, ucenici duhovnicești, elevi din fața catedrei lui, au fost în contact spiritual cu dânsul.

Acad. Virgil Cândea trece și el peste „generația cronologică", numind „Generația Stăniloae" „o lungă etapă care include mai multe generații".

„Părintele Stăniloae este, împreună cu alți cărturari (ca Nichifor Crainic, Gheorghe Racoveanu, dar în mai mare măsură decât ei), la originile unei perioade salutare a vieții spirituale românești, începută între cele două războaie și care continuă azi, perioadă pe care aș numi-o a Redeșteptării filocalice. Este mai mult decât o generație (Părintele Stăniloae a fost singular între cei de o vârstă cu dânsul). Este, de fapt, o lungă etapă care include mai multe generații cu aceeași atitudine spirituală".

Am întrebat despre Părintele Stăniloae și pe un mare Părinte duhovnicesc a românilor, pe care îl știu încă de pe vremea când începea să-și facă un nume în spiritualitatea românească și care a vibrat puternic în momentul în care au început să apară Filocaliile. De altfel, acela a fost momentul în care însuși Părintele Stăniloae a început să crească, să fie „mare", deși și până atunci se făcuse remarcat ca tânăr rector la Sibiu, intrat de timpuriu în atenția marelui mitropolit Nicolae Bălan, căruia nu-i scăpau tinerii dotați, gata să facă orice sacrificii pentru dânșii.

Părintele Arhimandrit Cleopa Ilie de la Mânăstirea Sihăstria îmi scrie: „Cred că nu degrabă se va mai naște în țara noastră un om cu atâtea daruri înzestrat de la Prea Bunul Dumnezeu. El este cel mai mare ctitor al Filocaliilor românești și traducător a altor multor scrieri ale sfinților și dumnezeieștilor Părinți. Mă întrebați dacă există o generație Stăniloae? Aceasta o spun cei de azi și o vor spune și cei ce vor veni după noi: că a fost un om înzestrat de Prea Bunul Dumnezeu în multe chipuri în teologia universală ortodoxă".

M-a interesat și opinia unui alt Părinte duhovnicesc, cunoscut în zilele noastre, și anume a Părintelui arhimandrit Teofil de la Mânăstirea „Brâncoveanu" de la Sâmbăta de Sus, de lângă Făgăraș. P.C. Sa se consideră un „contemporan beneficiar al operei Părintelui Stăniloae", mai ales al Filocaliei. Dogmatica i se pare grea. Citează și o vorbă pe care a auzit-o de la

Părintele Serafim Popescu, mare duhovnic la Sâmbăta, care era în preajma Părintelui Stăniloae când a început traducerea Filocaliei: **„Prin traducerea Filocaliei„ Părintele Stăniloae a adus cerul ortodox pe pământul românesc“.** Părintele Teofil își aduce aminte și de o vorbă a Părintelui Stăniloae: **„Filocalia trebuie citită ca Scriptura: insistând și revenind“.** E un îndemn de care trebuie să se țină seama. Măsura Filocaliei este Scriptura. Scriptura păstrează echilibrul și păzește de căderea de-a dreapta sau de-a stânga. Păzește de excese și de pietisme pentru sine, fiindcă ea conține criteriile sigure de orientare, revelate de Dumnezeu. De altfel Filocalia e produsul Scripturii. Nu invers. Părintele Stăniloae a știut mai bine decât oricare altul, nu numai să aducă Filocalia în spiritualitatea ortodoxă românească, ci să învețe și cum trebuie folosită. Multe din cărțile lui sunt un fel de îndrumătoare cu privire la cum trebuie citită și folosită Filocalia. Așa a făcut prin Cursul de Mistică și Ascetică din 1946—1947, prin introducerile și notele la cele 12 volume ale Filocaliei și prin studiul: **„Isihaștii sau sihaștrii și rugăciunea lui Iisus în tradiția ortodoxiei românești“**, studiu tipărit într-o carte sub titlul **„Din istoria isihasmului în Ortodoxia Română“** (ed. Scripta, Buc. 1992, 169 p.), deși după conținut, putea foarte bine să fie vol. XIII al Filocaliei.

Alexandru Duțu i-a fost, ca și Virgil Cândea, ca și autorul acestor rânduri, elev Părintelui Stăniloae. Domnia sa crede că ceea ce numim noi „generație“ ar putea fi considerat mai curând **„un curent cultural pe care Părintele profesor l-a inițiat și l-a conturat“**. E cam ceea ce am înțeles și noi prin „generație“.

De altfel Dl. Alexandru Duțu nu refuză totuși opera acestui „curent cultural“ ca mentor de generație culturală. Aspectul cronologic are în vedere doar începutul, începătorul, inițiatorul, ceea ce e cât se poate de firesc.

„Curentul acesta îmbină gândirea românească aplecată asupra unei matrice spirituale, reprezentată de lumea satului, cu gândirea patristică reprezentată mai ales de părinții filocalici. Originalitatea curentului constă tocmai în apariția lui, pentru că până la părintele Stăniloae s-a făcut fie „specific românesc“ — din punct de vedere filosofic, sociologic, literar —, fie patristică nelegată de realitățile românești.

Două aspecte se află aici implicate: se încadrează aici cei care citesc Filocalia și o trăiesc, astfel că „generația Stăniloae“ cuprinde duhovnici, monahi și laici; dar fac parte din acest curent toți cei care-l recunosc drept maestru spiritual pe părintele Stăniloae și care vor ieși de-acum înainte la lumină, pentru că până acum filosofie ortodoxă s-a făcut doar pe apucate, fragmentar“.

Așadar „maestru spiritual“, cam ca unul din aceia care au fost maeștri spirituali ai unor generații precum cea a lui Dostoievski, Gogol, Rozanov, Leontiev până la urmă și a lui Tolstoi și apoi a lui Șestov și a multor altora mai tineri până în vremea noastră. Sau asemănător unui Paisie Velicicovski care a fost „maestru spiritual“ chiar al maeștrilor, fiind la originea generației de mari scriitori și trăitori ortodocși din secolul al XIX-lea ortodox.

Părintele prof. Constantin Galeriu care nu l-a avut profesor pe Părintele Stăniloae, se consideră, totuși, ca făcând parte din „Generația Stăni-

loae“, îndreptăţind o dată în plus existenţa acestei „Generaţii“ şi aducându-ne câteva informaţii noi şi importante.

„Mă socotesc şi eu făcând parte din „Generaţia Stăniloae“. Am luat cunoştinţă de personalitatea acestui mare om al timpului nostru încă de pe băncile seminarului, în anii 1937—1938, din paginile revistei „Gândirea“. Dar mai ales din toamna anului 1938 când am devenit student la Facultatea de Teologie din Bucureşti. În acel an universitar '38—'39 îl audiam pe Nichifor Crainic. La cursul său: „Teologie şi cultură“ publicat apoi sub titlul „Nostalgia Paradisului“, Crainic îl evoca adesea pe Părintele Stăniloe cu sintagma: „Puternicul gânditor de la Sibiu“. Am citit apoi cartea despre Sf. Grigore Palama. Examenul la Dogmatică l-am susţinut după tratatul lui H. Andruţsos tradus de pr. prof. Stăniloae. În 1943 apare opera „Iisus Hristos sau Restaurarea Omului“. Apoi, pe parcursul anilor, opera sa, îndeosebi „Filocalia“, sporind mereu, a constituit cartea teologică de căpătâi a creştinismului, a sufletului românesc. Aşa cum spunea Sf. Grigore Teologul Sfântului Vasile cel Mare: „te-am luat drept călăuzitorul meu de dogmă“, la fel putem spune noi toţi despre Pr. Stăniloae“.

Am angajat în discuţie şi câţiva laici care n-au studiat teologia, dar au fost foarte apropiaţi de Părintele Stăniloae. Unii nu mi-au răspuns, cerând îngăduinţă de întârziere, dar timpul, cum se zice, nu iartă. M-am bucurat să primesc „credinţa“ d. Sorin Dumitrescu. Domnia sa găseşte că lansarea temei „Generaţa Stăniloaie“, „este teribilă şi poate angaja puncte de vedere cât se poate de neaşteptate“. Iată punctul său de vedere:

1. „Când spunem „generaţia Cutare“, pe acel „Cutare“, opera acestuia, le considerăm, nu numai chintesenţa celor mai reprezentative direcţii şi elanuri ale unei epoci sau generaţii de oameni, dar şi întruparea optimă, totală, a acestora. Opera uriaşă a Părintelui Stăniloae are valoare exponenţială, tocmai datorită faptului că reuşeşte să focalizeze întreg orizontul de aşteptări al spiritualităţii româneşti, pe întinsul unui secol.

2. „Faţă de alte „generaţii“ sau „şcoli“ de gândire românească, „generaţia Stăniloae“ relansează cu autoritate şi chiar cu oarecare vehemenţă polemică, deloc neavenită, perspectiva ortodoxă a culturii şi civilizaţiei româneşti. Acest „ortodoxism“ patetic, adesea purtând numele de „românism“, altădată, poreclit „fundamentalism“ sau „integrism“, care caracterizează discursul „generaţiei Stăniloae“, a reuşit să desăvârşească în spaţiul românesc interiorizarea deplină a mondialismului bizantin la nivelul structurilor naţionale şi dispoziţiilor existenţiale ale acestora.

3. „Aş cuprinde în această „generaţie Stăniloae“ (ţinând cont că liderul ei este cu aproape patru ani mai în vârstă decât Eliade) toată suflarea intelectuală — preoţească sau laică — aţintită asupra dimensiunii universale a Ortodoxiei, pe toţi cei care şi-au asumat la nivelul vieţii şi operei lor, sfintele „stereotipii“ ale creştinismului răsăritean. Lista este prea întinsă pentru a încerca s-o expunem în întregime. Citez, totuşi, la întâmplare: Mehedinţi, Turcea, Vulcănescu, Pleşu, Neniţescu, Părintele Galeriu, Paulescu, Voiculescu, Eliade (cel din tinereţe), Steinhardt, Rădulescu-Motru, Ţuţea ş.a.m.d.

4. „Mă consider parte a „generaţiei Stăniloae“, bineînţeles, şi asta

fiindcă nu văd nici o putinţă de izbăvire a artelor şi culturilor locale în afara structurilor extramundane ale Ortodoxiei, singura păstrătoare absolută a Revelaţiei creştine. În această perspectivă icoana, psalmii, imnele etc. pot constitui tot atâtea forme de referinţă, cât şi bazele unei civilizaţii, care dincolo de proclamarea obişnuită a diferenţei să-şi poată afirma constant unitatea.

5. „Tematic, contribuţia operei Părintelui Stăniloae ţine de restaurarea dimensiunii mistice a discursului teologic şi constă mai ales în orientarea acestuia în perspectiva hristologiei.

Metodologic, aceeaşi operă urmăreşte acordarea puterilor sufleteşti care animă dispoziţia teologică, adică reechilibrarea deopotrivă a valorilor trăitoare şi a demersurilor eului cunoscător în actul „teologhisirii" curente.

Stilistic, această operă provoacă apariţia unei specii noi în teologie, pe care, parafrazând un titlu al D-lui Petre Ţuţea, aş numi-o „teologia nuanţelor". Aceasta s-ar putea defini formal, ca o teologie urmărind descoperirea şi descrierea celor mai fine şi mai ascunse glafire ale înţelesurilor teologice. O nuanţare perpetuă, adesea torenţială, vizând confiniile discursului antinomic".

Dintre colegii de generaţie aproape cronologică am dorit să aflu opinia a doi sibieni: părintele profesor Teodor Bodogae şi părintele profesor Ioan Beju.

Părintele T. Bodogae crede că printre mulţi care au făcut „şcoli" în jurul lor (Nichifor Crainic, Nae Ionescu, Ioan Lupaş) „eruditul neîntrecut care este D. Stăniloae, a rămas un singuratic". Şi se explică:

„În domeniul cugetării teologice propriu-zise, profesorul D. Stăniloae a realizat o operă de înnoire spirituală excepţională, la baza căreia întâmpinăm în primul rând sursa patristică, iar pentru capitolele controversate apar scrieri de specialitate, în deosebi din filosofia germană contemporană. Oricum, în tratatele sale de dogmatică şi în numeroasele studii publicate în ţară şi peste graniţă se resimt mereu tendinţe după „nou", după „original". In felul acesta la dânsul nu mai rămâne nimic din teoretizarea aridă a Dogmaticii lui Andruţos, dar nici nu trece la expuneri gnosticizante, cum este cazul cu „sofiologia" lui S. Bulgakow pe care o şi combate, ci preferă calea mijlocie paulină potrivit expresiei „mintea lui Hristos".

Spre deosebire de Părintele Teofil de la Sâmbăta care crede că Părintele Stăniloae prin opera sa teologică se adresează mai ales intelectualilor, iată şi un alt punct de vedere.

Părintele Ioan Beju crede că Părintele Stăniloae a creat o „şcoală", iar opera sa străluceşte prin conţinut şi prin monumentalitate. Dar şi prin faptul că se adresează deopotrivă teologilor şi poporului. Părintele Beju mai remarcă un lucru într-adevăr prezent cu pondere mare în gândirea Părintelui Stăniloae: legătura spiritualităţii ortodoxe româneşti cu cealaltă mare realitate, cultura poporului român.

„La baza concluziilor elaboratelor sale, Pr. D. Stăniloae aduce ca mărturie experienţa Sfinţilor şi Martirilor, pietatea filocalică şi liturgică populară. Problema centrală a Teologiei, mântuirea omului, îşi găseşte rezolvarea în susţinerea, pe baza Sf. Maxim Mărturisitorul şi Atanasie al Alexandriei,

că aceasta este o reconstituire ontologică a umanității produsă în ipostaza Fiului lui Dumnezeu cel întrupat. Deci prin intermediul lui Iisus Hristos moartea și păcatul au fost zdrobite, făcând posibilă îndumnezeirea omului, nu prin voință omenească. O altă problemă foarte importantă — raportul dintre credința ortodoxă și cultura românească, pe care o rezolvă în sensul că există un raport direct, inseparabil, între experiența unei Biserici locale și etosul cultural și harismatic al acesteia. Identifică profilul Ortodoxiei românești, nu numai în raport cu celelalte Ortodoxii, ci și cu cultura românească tradițională. Se impune o școală autentic ortodoxă, în care catehizarea să se facă după metoda patristică; îmbinând doctrina cu spiritualitatea ,credința cu liturghia, rugăciunea cu morala și editarea de cărți teologice accesibile laicilor. Dimensiunile teologico-filosofice ale Ortodoxiei românești, în viziunea P. Stăniloae, sunt cel mai mare dar oferit spiritualității europene de români."

Nici n-am încercat, nici nu s-au putut face acum cercetări și demonstrații exhaustive cu privire la „Generația Stăniloae". Am propus doar o schiță și, nu atât pe textele sale, cât provocând câteva mărturii contemporane, înainte de a se pierde, de a nu se spune, de a trece în uitare.

Există o „Generația Stăniloae", o școală, un curent, o influență, o atracție. A fost prezență generoasă care a adunat în jurul lui iubire, interes adevărat, și a fost considerat maestru.

Iată și alte mărturii:

Doamna acad. Zoe Dumitrescu-Bușulenga scrie:

„Et in Arcadia ego. M-am socotit cu umilință, de foarte multă vreme, cu mult înainte de a-l cunoaște personal, un soi de discipol minor, neînsemnat, neștiut al învățătorului despre Ortodoxie. Când a început uriașa trudă dă tălmăcire românească a Filocaliei (pe vremea când monahul Arsenie Boca de la Sâmbăta îngrijea de editarea lucrării), am pornit abia a înțelege ce duh de apostolie îl însuflețea pe neobositul truditor în ogorul creștinătății noastre. Și când am ajuns în fața Sfinției Sale (nu mai știu dacă eram cu Paul Miron, cu Ioan Alexandru ori cu Mioara Vârcioroveanu), în casa aceea de simplitate și sărăcie (în sens superior) monahală, când mi-a vorbit cu blândă căldură și m-a întărit în credință de la înălțimea nestrămutatei sale seninătăți întru Hristos, am fost prinsă într-o legătură care nu se mai desface. Așa încât, ori în generație, ori în lumea Stăniloae, am intrat pentru totdeauna. Stâlpul acesta de foc al Ortodoxiei românești este pentru noi toți sau ar trebui să fie o lumină a credinței noastre. Marele teolog a cărui Dogmatică nu rămâne literă moartă, ci devine imperativ arzător al trăirii, a cărui morală activă urmărește schimbarea ființei într-o adevărată metanoia fără de care societatea omenească nu se poate constitui întru Hristos, a impresionat adânc vremea sa, în țară și dincolo de fruntarii. Amintesc mereu de cuvintele lui Heidegger care îl considera pe Părintele Stăniloae drept al doilea gânditor creștin al secolului nostru. Recitesc pe Olivier Clément și nu mă miră elogiile pe care le aduc marelui teolog român. Iar de la Köln la Canterbury, de la profesorul Wilhelm Nyssen la reverendul Allchin și mereu mare departe, se vorbește despre profesor cu o uimire plină de admirație. De altfel, aș vrea să spun că pentru Academia Română, alege-

rea drept membru titular a înaltei personalităţi a profesorului Stăniloae a fost o cinste dintre cele mai nobile. Şi dacă în calitate de vicepreşedinte al acestei Instituţii naţionale am izbutit să întreprind vreo acţiune care să merite un acord spiritual unanim, aceea a fost propunerea pentru alegerea Sfinţiei Sale. Şi mai mărturisesc că prima carte pe care am dus-o la Biblioteca Academiei noastre din Roma a fost „Il genio dell' ortodossia" de Pr. prof. Acad. Dumitru Stăniloae. În acuta lipsă de modele de care suferă sărmanul nostru timp prezenţa Sfintei Sale între noi este un adevărat dar şi semn al Proniei".

Când mi-a scris D-na Buşulenga, într-o zi la Atena, Părintele Stăniloae mai trăia încă. Dar el trăieşte în continuare. M-am bucurat că Doamna şi-a adus aminte şi de Părintele Arsenie de la Sâmbăta, cel fără de care tipărirea şi difuzarea în popor a Filocaliei n-ar fi fost posibilă. Eu însumi sunt martor, căci eram acolo la apariţia şi difuzarea volumului I, cu coperta atât de frumos desenată chiar de Părintele Arsenie.

M-am bucurat de asemenea că în afara lui Olivier Clément, Doamna Buşulenga ne-a mai amintit doi mari prieteni ai părintelui Stăniloae, Wilhelm Nyssen, mare istoric de artă creştină din Germania şi de Donald Allchin, teologul din Oxford care a fost prezent şi la înmormântarea sa. Şi-apoi, mărturia despre cele spuse de Heidegger e un prisos şi prinos de preţuire despre care era bine să se ştie. Părintele Stăniloae: „al doilea gânditor creştin al secolului nostru". Probabil Heidegger n-a putut renunţa pentru sine la locul întâi!

Intrând mai adânc în substanţa gândirii şi a contribuţiei Părintelui Stăniloae, domnul academician Virgil Cândea ne aduce aminte de începuturile constituirii „Generaţiei Stăniloae", enumerând pe câţiva dintre ei, de atunci, la care ar trebui să se adauge şi pe sine şi pe încă mulţi alţii, pentru care însă ar trebui mult spaţiu.

Domnia Sa pune accentul pe impactul asupra intelectualilor, laici şi clerici:

1. „Caracteristic redeşteptării filocalice este efortul de revenire a Tradiţia de învăţătură şi trăire a Creştinătăţii răsăritene a intelectualilor români, cărturari laici de educaţie şi gândire occidentală sau teologi de formaţie modernă, influenţaţi prin studii superioare făcute în străinătate de catolicism şi protestantism. Ruptura intelectualilor de la noi de Tradiţia ortodoxă (pe care studii recente ne arată că românii au trăit-o în duh filocalici, a avut loc în secolul trecut printr-o modernizare brutală, grăbită şi în multe privinţe păgubitoare la care a fost supusă societatea, în primul rând gândirea, etica, relaţiile umane. Încă înainte de 1848 dorinţa introducerii repezi a unor valori de civilizaţie străine a determinat şi renunţarea la spiritualitatea şi trărea tradiţională şi astfel românii s-au despărţit: au rămas în Tradiţie monahii, locuitorii satelor şi târgoveţii simpli; s-a modelat după Occident o minoritate care prin cultură, putere politică şi economică a imprimat o nouă evoluţie ţării mai bine de un secol. De secularizarea societăţii noastre, de slăbirea ei pe plan spiritual, de înstrăinarea ei faţă de rădăcini şi trecut această minoritate este responsabilă. Părintele Stăniloae a reformulat şi reamintit idealul uman al realizării spirituale şi scopul suprem al îndumnezeirii. Duhovnicul şi teologul a arătat laicilor ignoranţi ai timpu-

lui său ca şi monahilor care prea rar citeau sau copiau vechile manuscrise — prezente totuşi la Academia Română sau în unele biblioteci mănăstireşti — că mijlocul intelectual şi de trăire imediat este înţelegerea şi aplicarea învăţăturilor concentrate în Filocalia, summa tradiţiei ortodoxe, axată pe doctrina sfântului Grigore Palama, ultimul mesaj major al teologiei creştine.

2. Istoria redeşteptării filocalice n-a fost încă scrisă. Ea va trebui să cuprindă pe principalii ei actori de la noi — nu neapărat prin scrieri, ele au fost o vreme prohibite — dar, prin autoritate şi pildă personală, în deosebi în rândul tinerilor. Vor trebui citaţi în paginile acelei istorii cărturari laici ca Ştefan Todiraşcu, Alexandru (Codin) Mironescu, Alexandru Elian iar dintre tinerii îndrumaţi sau influenţaţi de ei Alexandru Duţu, Emilian Popescu, Radu Alexandrescu, Alexandru Târpa, Mihai (Puiu) Constantineanu, Paul Simionescu, Roman Braga, Antonie Plămădeală ş.a. Unii şi-au lărgit noua orientare intelectuală prin studii superioare teologice, efectuate în climatul cultural şi politic din anii 50—60 cu dificultăţi şi riscuri. Am citat mai întâi pe laici deoarece Redeşteptarea filocalică în rândurile lor a determinat mai ales o mutaţie radicală. Va trebui evocată şcoala de spiritualitate de la Mânăstirea Antim, viaţa liturgică exemplară de acolo ilustrată de slujitori de excepţie ca părinţii Benedict Ghiuş, Sofian Boghiu, Petroniu Tănase, Felix Dubneac, activitatea cenaclului „Rugul aprins" animat de părintele Daniil (Sandu Tudor) şi marii duhovnici din Bucureşti de după al doilea război, părinţii Gheorghe Roşca, Damian Stogu, Gherontie Ghenoiu, pelerinajele la mânăstiri cu trăitori venerabili ca Cernica (unde mai trăiau părinţii Teodosie, fost la Athos, Fotie, fost la Ierusalim, Ioil şi Damiani, Slatina (unde se aflau pe atunci părinţii Paisie şi Ilie Cleopa), la Sihăstria şi Sihla. Asemenea pelerinaje erau aplicaţia ziditoare a lecturilor filocalice şi ele îngăduiau întâlnirea dintre tradiţia scrierilor redescoperite prin lucrul Părintele Stăniloae cu tradiţia vie a unui monahism modelat filocalic până foarte aproape de noi prin isihaşti ca: Antipa Dinescu, sau Ioanichie Moroi. Dar este o carte la care puţini se pot încumeta pentru că ea nu poate fi scrisă decât dinăuntrul acestei mişcări spirituale.

3. După incursiuni variate în sistemele filozofice şi doctrinele tradiţionale m-am convins că învăţătura şi modelul de împlinire cuprinse în scrierile filocalice constituie privilegiul suprem al omului contemporan. Dar dacă, şi în ce măsură am folosit acest privilegiu nu pot eu răspunde.

4. Reactualizarea doctrinei cristice într-o epocă de cumplită deviere intelectuală şi morală este un act providenţial, care face parte dintr-o economie ciclică. În ce măsură intelectualii, teologii, căutătorii de adevăr vor percepe mesajul venit lor prin opera Părintelui Stăniloae nu cred că se poate stabili acum. Dar în ceea ce îl priveşte, este limpede că şi-a împlinit exemplar chemarea pentru sine şi pentru mai multe generaţii".

Dl. Alexandru Duţu face o mărturisire de „ucenic" care recunoaşte binefacerile de care a avut parte crescând sub coroana uriaşă a pomului încărcat de roade. A fost o vreme când Părintele Stăniloae nu putea publica. Atunci lucrările lui circulau dactilografiate: „Sunt sigur că dacă n-aş fi citit Filocalia, n-aş fi scris ceea ce este mai bun în ceea ce am scris: în ce mă priveşte, culmea filosofiei este Sfântul Maxim Mărturisitorul, aşa cum l-am

cunoscut în lucrările tipărite şi în lucrările care au circulat din mână în mână sub formă dactilografiată".

E greu desigur să mergem la amănunt şi să stabilim la repezeală care este contribuţia exactă a Părintelui Stăniloae la îmbogăţirea gândirii şi a culturii româneşti, şi care va fi impactul ei în viitor. Cei pe care i-am rugat să se gândească şi la acest lucru, în afară de cele pe care le-am reţinut până acum, au mai încercat totuşi nişte sinteze şi nişte previziuni. Tot Alexandru Duţu:

„Contribuţia esenţială este deschiderea unei largi perspective filosofiei ortodoxe române; cea originală este accentul pus asupra Întrupării care dă o dimensiune sublimă antropologiei care se pierde uneori în detalii nesemnificative. Nu ştiu dacă viziunea asupra satului românesc va persista la generaţiile mai noi: personal nu mă simt atras de ea. Dar îmbinarea de duh tradiţional şi de deschidere spre filosofia modernă va rămâne legată de cel care a readus, după Şcoala de la Neamţ, pe Sfinţi printre noi".

Părintele C. Galeriu:

„Cred că în viitor se va periodiza în acest fel: Teologia până la Părintele Stăniloae şi după Părintele Stăniloae.

De mi s-ar cere să subliniez câteva idei capitale din opera sa aş evoca în deosebi Raţionalitatea creaţiei ca Revelaţie a Logosului lui Dumnezeu — Cuvântul; — Sf. Treime structura supremei iubiri —. Prezenţa şi simţirea lui Dumnezeu în împrejurările concrete ale vieţii, în experienţa duhovnicească. — Întruparea, ca Revelaţie a iubirii divine în Iisus Hristos şi ca Revelaţie a persoanei. — Biserica, icoană a Prea Sfintei Treimi — comuniune de Persoane. Reliefarea unui aspect particular al judecăţii universale, prin răspunderea pentru consecinţele tragice, smintelile produse în istorie, în urmaşi, de opera şi faptele săvârşite de orice om, mai mare sau mai mic în această viaţă.

Din întâlnirile frecvente şi rodnice cu Părintele nostru duhovnicesc reţin această mărturie semnificativă: eu simt viu pe Dumnezeu şi prezenţa lui în faptul că-mi dă idei".

Părintele T. Bodogae:

„Într-adevăr, contribuţia personală a Părintelui Stăniloae la dezvoltarea şi rotunjirea unei teologii româneşti, este esenţială şi originală. Începând de la „Învăţătura de credinţă ortodoxă" tipărită în 1952 şi până în zilele recente cuvântul său lămuritor poartă pretutindeni amprenta cugetării sale profunde. În acelaşi timp, într-un mănunchi de articole publicate între 1937—1939 în „Gândirea" iar apoi în volumul intitulat „Românism şi Ortodoxie", autorul ia apărarea Ortodoxiei la români, iar în 1972 trage concluzii similare şi prin cartea „Uniatismul din Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român". Dacă a văzut care anume sunt rădăcinile spirituale ale poporului român, nu-i mirare că Profesorul D. Stăniloae a combătut şi opiniile „neortodoxe" ale filosofului Lucian Blaga (1942). În sfârşit, ca unul care mereu revenea asupra faptului că românii sunt singurul popor de origine latină, dar de credinţă Ortodoxă Răsăriteană (cum afirmase şi profesorul S. Mehedinţi, Părintele Dumitru Stăniloae accentua cu căldură unitatea şi spiritualitatea poporului român ilustrate atât de perfect

într-una din scrierile intitulate **„Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă"** (1986).

Cu prilejul trecerii lui în lumea drepților, slujba oficiată de Prea Fericitul Patriarh Teoctist și de întregul Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, a adunat pe Dealul Mitropoliei lume „ca la Paști", iar sentimentul de funeralii naționale, acolo, afară, (în Biserică a fost imposibil din cauza mulțimii), s-a simțit tot mai mult. Au vorbit Prea Fericitul Patriarh Teoctist, Acad. Alexandru Surdu, Acad. Virgil Cândea, prodecanul prof. Dr. Dumitru Radu, un student în anul I, inspirat și plin de cuviință, iar la mormânt Părintele profesor și decan de la Sibiu, Dr. Mircea Păcurariu, I.P.S. Mitropolit Daniil al Moldovei și Bucovinei, Părintele Dr. Prof. C. Galeriu, iar la Masa de pomenire din Trapeza de la Cernica, Mitropolitul Antonie al Ardealului, Crișanei și Maramureșului.

Toate ziarele și revistele i-au însemnat plecarea. Într-o revistă din anul trecut un tânăr teolog, Radu Preda a sintetizat frumos jaloanele gândirii profesorului în **„Zece capete despre Părintele Stăniloae"**. („Credința Străbună", 30 noiembrie, nr. 80, 1992, p. 3). Tot Radu Preda a publicat aceeași evocare în „Contacts" de la Paris (nr. 161, 1993, p. 48—56).

Elena Solunca, profund cunoscătoare a operei Părintelui Stăniloae, a scris sub un titlu care anunța dăinuirea dascălului în „Generația" pe care a modelat-o în jurul său, prin opera și personalitatea sa: **„O operă ca o dăinuire. O sinteză originală a spiritualității românești"**. („Azi", 3 noiembrie 1992, p. 9).

Nu cu mult înainte de a muri a scris el însuși în „Vestitorul Ortodoxiei" despre **„Hristos, Învierea noastră"** și despre **„Unitatea spirituală a neamului nostru și libertatea"** (martie și aprilie 1993).

La 16 noiembrie 1993 Părintele Stăniloae ar fi împlinit 90 de ani. Senatul Universitar din Sibiu votase cu puțin înainte acordarea titlului de **Doctor Honoris Causa,** iar Facultatea de Teologie și semnatarul acestor rânduri organizaseră ceremonia pentru 22 noiembrie 1993, pe care o acceptase. Acceptase bucuros și titlul ales pentru volumul acesta omagial: **„Persoană și Comuniune"**. A treia zi după înmormântare am primit Cuvântul ce avea să rostească la Sibiu la 22 noiembrie intitulat: **„Iubiții mei frați sibieni!"** Nu va mai veni. A plecat la o întâlnire mai importantă. Noi tot vom face ceremonia, fără dânsul și triști ne vom aminti de el cu bucurie.

† Dr. ANTONIE PLĂMĂDEALĂ

Mitropolitul Transilvaniei

DE CE „PERSOANĂ ŞI COMUNIUNE“?

— Cuvânt prevenitor la un „Festschrift“ întârziat —

Ce nu este şi ce este cartea de faţă? Ce ar vrea şi ar putea (ori ar fi putut) să însemne ea? De ce „Persoană şi Comuniune“? De ce acum? Acestea sunt câteva întrebări inevitabile care solicită un răspuns preliminar în aceste câteva pagini introductive.

Prin subtitlul ca şi ţinuta sa generală, volumul de faţă se înscrie într-un gen consacrat de decenii în literatura ştiinţifică modernă, cel al Festschrift-urilor. A devenit deja de mult timp o tradiţie respectabilă ca, la împlinirea unei vârste venerabile oarecare, un grup de discipoli, colaboratori, colegi ori admiratori ai unei personalităţi consacrate să-i ofere în semn de cinstire un număr de studii care aprofundează ori dezvoltă diferite aspecte ale problematicii ori temei fundamentale pe ale cărei coordonate generale se situează opera ştiinţifică a celui sărbătorit.

Aşadar, acest volum urma să fie un Festschrift D. Stăniloae — 90, după toate standardele internaţionale ale genului. În fapt, e un Festschrift tardiv, întârzierea are însă un motiv istoric obiectiv“ şi plin de gravitate, independent de voinţa participanţilor la el: „captivitatea babilonică“ a Bisericii şi culturii româneşti din cei 45 de ani de ocupaţie şi dictatură comunistă şi ateistă. Aceştia au fost însoţiţi, cum bine se ştie, şi de delirantul „cult al personalităţii“ marilor „conducători“ şi „binefăcători“ revoluţionari ai unui „popor“ tot mai aservit, umilit şi depersonalizat, şi care absorbeau în exclusivitate întreg registrul „omagiilor“. Şansa posibilităţii apariţiei volumului de faţă se numeşte, deci, simplu: Decembrie 89, când, ca popor, ne-am redobândit — prin sacrificiul tinerilor care au înţeles relaţia dintre „libertate“ şi „moarte“[1] — demnitatea personală şi comunitară. Revoluţia antitotalitară din Decembrie ne oferă, deci, acum prilejul, de a cinsti pe cel ce

---

1 „Aş compara martirii Revoluţiei — scria părintele Stăniloae îndată după Decembrie 1989 — cu pruncii ucişi de Irod. De un Irod modern, mult mai crud, care nu putea tolera pe Hristos. Pruncii ucişi de Irod nu erau conştienţi de jertfa lor, în vreme ce martirii din Decembrie ştiau că merg la moarte. Sacrificiul lor trebuie canonizat şi ar trebui să capete o semnificaţie mondial-creştină. Să-l pomenească toate bisericile ortodoxe... Martirii noştri ar putea fi prăznuiţi fie pe 22 decembrie, fie de 29, odată cu pruncii ucişi de Irod“ („Amfiteatru“, nr. 2, februarie 1990) Implicarea păr. Stăniloae în procesul revoluţionar antitotalitar postdecembrist o atestă şi mesajul resurecţional adresat de P.C. Sa mişcării „Pieţii universităţii“ în aprilie 1991.

timp de peste o jumătate de secol prin scrisul său a ţinut, aprinsă sub vitregia vremurilor, candela pâlpâitoare a conştiinţei ireductibile a demnităţii noastre supreme de fiinţe personale, de fiinţe teologice.

Această carte, deci, e o carte despre şi către sau dinspre Părintele profesor Dumitru Stăniloae care în acest an — care marchează totodată şi aniversarea a 50 de ani de la apariţia la Sibiu cărţii „Iisus Hristos şi restaurarea omului" — ar fi împlinit patriarhala vârstă de 90 de ani unanim recunoscut drept cel mai important teolog ortodox din a doua jumătate a secolului şi una din cele mai marcante şi prolifice personalităţi ale culturii româneşti şi europene ale epocii. (A fost voia lui Dumnezeu, Care l-a chemat la Sine pe Păr Prof. Stăniloae cu o lună înainte de aniversarea celor nouă decenii de viaţă şi peste şase decenii de existenţă teologică, ca acest „Festschrift" sibian să fie nu doar unul întârziat ci şi unul postum, mai exact un **Gedenkschrift**).

În **prima** sa secţiune,, deci, volumul este o carte **despre** Păr. Stăniloae. După o succintă trecere în revistă a principalelor repere biografice şi o primă inventariere a impresionantei sale opere elaborate în peste şase decenii de activitate ştiinţifică şi publicistică (şi care se vrea a fi un instrument de lucru prelimniar util atât studioşilor interesaţi, viitorilor monografi, cât şi viitorului editor ştiinţific al operei integrale a Păr. Stăniloae în ediţie critică), studiile şi eseurile acestei prime secţiuni îşi propun o evaluare de departe fragmentară şi preliminară a câtorva din aspectele operei şi gândirii personalităţii Păr. Stăniloae. Evaluare, trebuie să o recunoaştem, încă timidă şi vagă şi care rămâne în continuare o sarcină a deceniilor care vor veni. Obiectivul acestei prime secţiuni, deci, nu poate fi decât acela de a declanşa (şi precipita) o „recepţie" autentică, temeinică, sistematică ca şi istorică, atât la nivelul Ortodoxiei şi culturii româneşti, cât şi pe plan panortodox şi ecumenic, a activităţii şi operei păr. Stăniloae — operă, din păcate (ca şi în cazul altor gânditori), mai mult invocată decât citită şi analizată efectiv, şi, paradoxal, mai temeinic cunoscută, citită şi evaluată în Occident decât în cultura română.

Această „recepţie" rămâne o sarcină a generaţiilor actuale şi viitoare de teologi şi oameni de cultură români, şi nu numai români, ortodocşi, şi nu numai ortodocşi, de aici şi de pretutindeni. Dificultatea unei asemenea „recepţii" se explică atât prin dimensiunile, vastitatea şi stilistica personală a operei, cât şi prin lărgimea de orizont cultural, teologic şi filosofic, pe care le pretinde o înţelegere exactă, de profunzime, a sensurilor acestei uimitoare opere. Ea va trebui studiată metodic, istoric ca şi sistematic, sincronic ca şi diacronic, şi analizată în contextul mai larg al teologiei ortodoxe şi ecumenice, al culturii româneşti şi europene (în dialog şi confruntare cu evoluţiile lor generale), ca şi în prezentare comparativă cu figurile geniale similare reprezentative ale secolului (S. Bulgakov, K. Barth, K. Rahner, H.U. von Balthasar şi alţii). Atunci se va putea vedea argumentat şi demonstrat (pe texte) că, prin Păr. Stăniloae, cultura românească a fost la Sibiu încă din anii 30—40, alături de alţi câţiva puţini dar remarcabili reprezentanţi, în avangarda spirituală a Europei secolului. Concret o astfel de „recepţie" va trebui să realizeze cu claritate, să demonstreze, şi nu doar să enunţe, următoarele aspecte:

— rolul de pionier şi campion al Păr. Stăniloae în abandonarea schemelor scoastice ale teologiei ortodoxe de şcoală a sec. XIX, şi în revenirea înnoitoare la tradiţia patristică şi bizantină ocultată de turcocraţie şi iluminism, evitând tentaţiile teosofico-gnostice ale filosofiilor religioase;

— priorităţile sale incontestabile în redescoperirea şi revalorificarea teologică şi spirituală a isihasmului şi palamismului (primele traduceri într-o limbă modernă, 1929; prima monografie ştiinţifică de anvergură despre Sf. Grigorie Palama, 1938)[2];

— înviorarea teologiei şi contrabalansarea influenţelor negative ale scolasticismului[3] şi pietismului[4] prin promovarea susţinută a unei renaşteri filocalice şi „neopatristice"[5] unice în felul ei în Răsăritul Europei (o evaluare a operei uriaşe reprezentate de miile de pagini ale „Filocaliei" româneşti sau ale traducerilor comentate a aproape tuturor operelor fundamentale ale patristicii greceşti: Sf. Maxim, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Athanasie şi Sf. Cyril ai Alexandriei, Sf. Dionisie Areopagitul);

---

2 O a doua monografie de anvergură similară despre Sf. Grigorie Palama va apare peste două decenii, prin teza de doctorat a păr. J. Meyendorff *Introduction à l'etude de S. Gregoire Palamas* (Patristica Sorborniensa 1), Paris, 1959.

3 Încă în prefaţa sa la traducerea manualului lui Hristu Andruţos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Rasăritene*, Sibiu, 1930, p. V, păr. Stăniloae sublinia: „Lipsa dogmaticii din formaţia teologului face din disciplinele teologice studii disparate, cu probleme care au pierdut din vedere subordonarea lor unui scop unitar. Atenţiunea teologului e deviată de la Dumnezeu şi acţiunea Lui la filologie, la istorie, la probleme sociologice, etc. privite pentru ele însele. Problema centrală religioasă, legătura sufletului cu Dumnezeu, în care se rezolvă toate celelalte probleme este, dacă nu uitată, împinsă pe un plan secundar".

4 „Se caută adeseori în timpul mai nou „trăirea" religiei. Dar trăirea aceasta nu e canalizată spre o ţintă, în mod „ştiinţific", pentru a conduce sufletul după legi precise spre tot mai multă curăţie şi dragoste, ci e socotită ca o valoare în sine, chiar dacă nu duce nicăieri, chiar dacă orbecăieşte alăturea cu drumul. În concepţia Sf. Părinţi, trăirea îşi are o valoare numai întrucât este o înaintare cu rânduială spre ţinta desăvârşirii. Trăirea nu poate fi o stare sufletească pe care să o lăsăm să ne cucerească atunci când se nimereşte sau să o propovăduim prin cuvinte frumoase, fară a ne impune nici o obligaţie în ce priveşte păstrarea ei statornică şi dezvoltarea ei progresivă spre o ţintă clară. Sf. Părinţi au fixat în toate amănuntele legate acestei înaintări, pe baza unei temeinice cunoştinţe a fiecărei faze din viaţa sufletului". *Filocalia* ne arată, deci, „cum să ne umplem sufletul cu substanţa densă a trăirii religioase precis îndrumate, cum este cea ortodoxă" (*Cuvânt înainte* la *Filocalia* I, Sibiu, 1946, p. X şi XI).

Rolul *Filocaliei* a fost sesizat în mod surprinzător de nimeni altcineva decât de Emil Cioran. Într-o scrisoare adresată păr. Stăniloae în 22 iunie 1985, faimosul eseist şi stilist, „scepticul de serviciu al unei umanităţi în declin", ţinea să precizeze: „Ţin să repet: *Filocalia* este un monument capital în istoria limbii noastre. În acelaşi timp, ce lecţie de profunzime pentru un neam nefericit şi uşurelnic. Din toate punctele de vedere, o astfel de operă e chemată să joace un rol considerabil".

5. Fără nici o exagerare, se poate afirma cu toată responsabilitatea că, deşi absent de la lucrările primului Congres internaţional de teologie ortodoxă de la Atena (29 nov. — 6 dec. 1936) din raţiuni formale ce ţineau de un anumit rigorism academic şi pedanterie universitară (la acea dată şcoala teologică din Sibiu era doar o „academie" şi nu o „facultate" de teologie afiliată unei universităţi — inexistente pe atunci în Sibiu, de altfel), totuşi, păr. D. Stăniloae este cel care, alături de păr. Iustin Popovici (†1979), a realizat efectiv, prin opera sa de decenii, „sinteza neopatristică" a cărei urgenţă şi exigenţe recuperatorii şi autentic înnoitoare fuseseră proclamate programatic în Congres de păr. Gheorghi Florovsky.

— prima sinteză teologică originală — replică la teologia dialectică protestantă la teologia rusă din emigrație, în dialog și confruntare cu K. Barth/E. Brunner și S. Bulgakov — reprezentantă de hristologia antropologică din „Iisus Hristos sau restaurarea omului" (1943) sub semnul categoriei fundamentale a „persoanei" (dialogul Păr. Stăniloae, cu personalismele lui M. Buber, F. Ebner, L. Lavelle, L. Binswanger, G. Marcel, M. Zundel, continuându-se vreme de decenii într-un amplu și neexplorat încă efort de sintetizare a intuițiilor personalismului modern cu ontologismul gândirii patristice);

— raporturile critic-polemice cu reprezentanți de frunte ai culturii românești în anii 1936—1941, pe tema relației dintre Ortodoxie și specificul național (polemicile cu C. Rădulescu-Motru, Nae Ionescu, și Radu Dragnea și, mai ales, Lucian Blaga) și delimitarea de panteismul anonim și impersonal al cosmologiei și metafizicii blagiene (1940, 1942). Multă vreme negativ interpretate, aceste raporturi „tensionate" între teologie și cultură, încep să fie astăzi reconsiderate într-o perspectivă pozitivă. Detașată de contextul „gândirist", inevitabil limitat și revolut, și purificată de zgura polemică, viziunea asupra specificului românesc schițată în anii '30—'40 va primi o nouă formulare, de o remarcabilă transparență și luminozitate recent apărute „Reflexii despre spiritualitatea poporului român" (1992);

— locul central în acest proces de „recepție" îl va deține însă, incontestabil, valorificarea, analiza și explicitarea creatoare a temelor și intuițiilor teologico-filosofice concentrate în **opus-ul magnum** capital al Păr. Stăniloae, îndelung pregătit de studiile teologice din anii 50—70, și reprezentate de **„trilogia"** sa teologică: **Dogmatica — Spiritualitatea — Liturghia** ortodoxă (1978, 1981, 1987). (Pentru a facilita „recepția" ecumenică, volumele acestei monumentale sinteze teologice ortodoxe vor trebui rapid traduse în principalele limbi de circulație). Analizată în comparație cu alte tentative similare de sinteză teologică aparținând celor mai remarcabili teologi ortodocși, catolici și protestanți, se va vedea că amplele meditații teologice ce alcătuiesc „trilogia" Păr. Stăniloae constituie una din cele mai importante opere teologice ale secolului, dominată de impresionantul efort de recuperare a unității teologiei prin resolidarizarea, într-o viziune creatoare personală, a dogmaticii cu spiritualitatea[6] și a amândorura cu liturgicul[7];

---

6 Dacă în 1944, apărea celebra „încercare" a lui Vladimir Lossky asupra „teologiei mistice" a Bisericii răsăritene (*Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, Paris) în 1946/1947 păr. D. Stăniloae redacta sinteza sa de „mistică teologică" ortodoxă văzută ca o „teologie a vieții spirituale" sau „antrologie a desăvârșirii creștine", sub forma celebrului *Curs de Ascetică și Mistică Ortodoxă*. Așa cum se arată în prelegerile introductive, dacă Dogmatica și Morala oferă „analiza principiilor credințe și vieții creștine în sine", ca date obiective, Ascetica și Mistica, „umple golul dintre Dogmatică și Morală" și oferă „sinteza", „încoronarea" și „concretizarea" lor „practică" (Reeditat în 1981 cu unele omisiuni și rectificări stilistice, minime totuși, impuse de cenzură, dar și cu câteva noi paragrafe importante, și cu titlul generic schimbat de *Spiritualitate Ortodoxă* — ca volum III al cursului de *Teologie Morală ortodoxă* — „Ascetica și Mistică" se înscrie ca primul, în ordine cronologică, voalet al „tripticului" sintezei finale: dogmatică — spiritualitate — liturghie).

La rândul ei, în „Dogmatică" (1978) sa păr. Stăniloae părăsește programatic „metoda scolastică a tratării dogmelor ca propoziții abstracte, de interes pur teo-

— în fine, un loc special va trebui rezervat discuţiei gândirii teologice a „ultimului" Stăniloae, mai exact analizei antropologiei trinitare dezvoltate în amplele meditaţii din „Chipul nemuritor al lui Dumnezeu" (1978) şi „Omul şi Dumnezeu" (din: „Studii de teologie ortodoxă", 1990). (şi care încheie, la nivel calitativ superior, ciclul deschis în 1943 cu „Iisus Hristos şi restaurarea omului").

Cheia întregii viziuni teologice a Păr. Stăniloae, dând seama în acelaşi timp de stilistica ei meditativă inconfundabilă, o constituie PERSOANA ŞI COMUNIUNEA: „Eu am accentuat ideea de persoană dar legată de comuniune". „Persoană şi comuniune. Nu numai comuniune, ci şi persoană", mărturisea recent Păr. Stăniloae[8].

Generoasă prin însăşi natura ei, această temă generală — al cărei generic circumscrie, credem, exact sensul general şi specificul operei de o viaţă, a Păr. Stăniloae în contextul teologiei ortodoxe şi ecumenice contemporane, ca şi al culturii române şi universale — ni s-a părut susceptibilă de multiple abordări ca şi nuanţate aprofundări pluri- sau chiar inter-disciplinare, pretându-se la discuţii din cele mai diferite unghiuri: sistematic şi istoric, mistic şi liturgic, filosofic şi antropologic, cultural şi social.

Intenţia iniţiatorilor în cea dea doua secţiune, cea mai amplă, a acestui volum (cartea pentru părintele Stăniloae) a fost, deci, aceea de a cinsti personalitatea şi opera Păr. Stăniloae relansând în actualitate tema fundamentală de care va rămâne legat numele său în teologia şi cultura română şi ecumenică. Persoana se realizează în comuniune, comuniunea e bucurie, iar bucuria se cere împărtăşită. Am dorit, deci, ca sărbătorirea Păr. Stăniloae

---

retic" şi-şi propune să „descopere semnificaţa duhovnicească a învăţăturilor dogmatici, să evidenţieze adevărul lor în corespondenţă cu trebuinţele adânci ale sufletului care-şi caută mântuirea" (*Prefaţă*, vol. I, p. 5).

7 În „Spriritualitate şi Comuniune în Liturgia Ortodoxă" (1986) se reliefează dimensiunea eclesială a vieţii şi experienţei ortodoxe, descriindu-se „urcuşul liturgic" al comunităţii „spre Împărăţia lui Dumnezeu ca Împărătie a Sfintei Treimi", urcuş care face cu putinţă, integrează sisuţine „urcuşul individual al credincioşilor spre Dumnezeu prin curăţirea de patimi, prin dobândirea virtuţilor şi prin contemplarea raţiunilor creaţiei" şi care „n-ar putea avea loc dacă n-ar fi ajutat de un urcuş liturgic" (1986, p. 5).

8 7 *Dimineţi cu Părintele Stăniloae*, convorbiri realizate de Sorin Dumitrescu. Anastasia, Bucureşti, 1992, p. 151 şi 22.

Precizăm, doar cu titlu de coincidenţă, că atunci când am ales titlul volumului de faţă, cartea de convorbiri, în care sintagma în cauză e formulată explicit de Păr. Stăniloae, nu apăruse încă.

Centralitatea temei persoanei în gândirea păr. D. Stăniloae n-a scăpat nici păr. *Nicolae Steinhardt*: „În teologia Păr. Stăniloae, întotdeauna plină de idei originale şi observaţii profunde, dacă ar fi să mă opresc asupra unui punct anume, aş alege ideea centrală pentru opera sa, că originalitatea creştinismului vin mai ales din faptul că în creştinism, Dumnezeu este persoană, credinciosul este persoană. Rugăciunea este calea pe care omul-persoană stă de vorba cu Dumnezeu-Persoană. De aici provine şi dulceaţa extraordinară şi unică a creştinismului, din această relaţie de tip eu-tu, între om şi Dumnezeul său. Omul nu se află în lume confruntat de o entitate abstractă, de un Tot nenumit şi anonim, ci se află în faţă în faţă cu o Persoană, căreia i se poate adresa nemijlocit într-o atmosferă de intimitate, de încredere" (N. Steinhardt, *Primejdia mărturisirii*. Convorbirii cu Ioan Pintea, 1988, Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p. 78—79).

— tardiv dar cu atât mai obligatoriu semn de prețuire din partea celor ce s-au împărtășit din opera sa — să fie, deci, și ea un eveniment de comuniune; cu alte cuvinte, care să transgreseze limitele bisericești autohtone, confesionale sau chiar ecumenice, sau exclusiv teologice. Să facem din ea un eveniment în același timp panortodox, ecumenic și cultural, depășind multiplele și păgubitoarele sciziuni și polarizări instalate, în cercuri succesive, între Bisericile și teologiile naționale în cadrul Ortodoxiei, între diferitele confesiuni în cadrul creștinătății ecumenice, mai larg, și între Biserică și lume, teologie și cultură luate ca întreg. Din diverse motive, acest obiectiv nu s-a realizat decât parțial. Lângă remarcabila disponibilitate a teologilor occidentali, absența teologilor greci, ca și oamenilor de cultură români reprezentativi, invitați, vorbește și ea despre atmosfera care domină încă relațiile interortodoxe sau dintre Biserică și cultură, relații în care se manifestă, dacă nu ostilitate fățișă, atunci, sigur, o indiferență respectuoasă elocventă.

Fapt cu atât mai inexplicabil dată fiind actualitatea deosebită a temei persoanei și comuniunii atât în contextul românesc — dominat, așa cum arată, Păr. Stăniloae în **Reflexiile...** sale, spre deosebire de „cultura individualistă sau panteistă occidentală", de „spiritul de comuniune interpersonală" —, cât și în lumina experiențelor istorice dramatice ale secolului nostru, secolul escaladării vertiginoase a tuturor individualismelor și colectivismelor, anarhismelor și totalitarismelor. Mesajul „persoanei" era, oricum, la fel de actual atât în 1943, în plină confruntare intertotalitară mondială, cât și în 1993, când, odată cu falimentul comunismului, se încearcă crearea unei Europe „comunitare". Ori singură persoana, cu echilibrele pe care ea le impune între: divin și uman, solitar și solidar, activ și contemplativ, poate sta, ca și categorie teologico-politică prin excelență creștină, la baza Europei, ca proiect spiritual și nu doar economic, simplă „superpiață" continentală. Păr. Stăniloae este profund convins că Ortodoxia patristică în general și Ortodoxia românească în special, vor avea un rol decisiv în viitorul Europei, mai precis în depășirea personalismului individualist al Occidentului și a crizelor generate de el prin spiritul comunitar al personalismului ortodox, a cărei „model" îl dă „satul în care nu e nici individualismul separatist, nici dictatura care disprețuiește persoanele, ci le unește într-o comuniune care prețuiește identitatea ireductibilă a fiecărei „persoane". „Tipul omului comunitar pe care urmărea să-l formeze spiritualitatea răsăriteană sădită în conștiința poporului român, nu numai că a rămas valabil până azi, ci e tipul omului comunitar spre care năzuiește în mod deosebit întreaga umanitate contemporană" și care „se impune azi în pături intelectuale și conducerii societății de pretutindeni"[9]. Numai persoana și comuniunea vor putea reînvigora cultura românească și europeană ferindu-le de scufundarea, altfel inevitabiă, în impersonalul individualist ori colectivist, în absurdul anonim al consumului, violenței și ororii generalizate.

Cultura românească va trebui, în orice caz, să înregistreze faptul că în 1943, doar trei personalități, ce-i drept remarcabile încă de pe atunci, erau

---

9 *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Scrisul Românesc, Craiova, 1992, p. 31—32.

conştiente de valoarea de nedepăşit a persoanei (şi implicit, a comuniunii): filosoful — şi martirul persoanei de la Aiud în 1952 — **Mircea Vulcănescu** car demonstra în acel an într-un extraordinar studiu-conferinţă (**Dimensiunea românească a existenţei**) caracterul personalist al metafizicii populare româneşti implicite în lmiba română[10]; Părintele profesor **D. Stăniloae** în remarcabila sa fundamentare teologică, mai exact hristologic-trinitară, a personalismului antropologiei creştine din **Iisus Hristos şi restaurarea omului**[11]; şi, cu câţiva ani înainte, între 1938—1940, într-o serie de **Scrisori din Franţa** publicate în „Viaţa Românească", tânărul scriitor pe atunci **Eugen Ionescu**. Salutând mişcarea personaliştilor francezi grupaţi în jurul lui E. Mounier (căruia îi ia şi un interviu) şi a revistei „Esprit", E. Ionescu vorbea entuzismat de eforturile acestor „elite franceze" interbelice „de a reda persoanei umane şi creştine sensul libertăţii supralumeşti, biruitoare a tiraniei şi agresivităţii, cu care să se reintegreze în lume, aprinsă de dragostea aproapelui. Dragostea care va constitui buna credinţă necesară pentru a rezolva problemele sociale şi economice. Omul trebuie să facă să depindă stările sociale de cele spirituale — şi nu dimpotrivă. Căci nu e vorba de o libertate comodă şi mediocră, de micile libertăţi ale individului, ci de libertatea dificilă a integrării în ordinea şi în comunitatea umană". „Individul nu poate fi depăşit — colectivismul chiar îl înlănţuie — decât pe planul superior al spiritului care îl face persoană, eliberată de orice „expansionism dinamic", subordonată numai valorilor eterne, transcendente, şi integrate într-o comunitate umană care, pentru a nu fi anarhică, trebuie să fie însufleţită de o mare putere de dragoste şi solidaritate şi să încerce să reflecte justiţia şi ordinea divină".[12]

Triumful aparent al totalitarismelor şi individualismelor asupra Europei l-au făcut pe dramaturgul Eugénè Ionesco de mai târziu să evidenţieze cu acuitate, în piesele de teatru, absurdul unei existenţe umane depersonalizate, degradate, în care răzbate uneori miraculos şi straniu o luminozitate radioasă contrastantă, simbol sensibil al experienţei creaţiei originare, nedegradate („la lumière c'est le monde transfiguré" nu se va sfii cândva să declare scriitorul indicând şi analogiile acestei experienţe a luminii cu cele descrise de Dionisie Areopagitul şi „Filocalie"![13]). Ca în 1967 să noteze patetic în finalul **Jurnalului în fărâme**, exasperat de captivitatea totalitară comunistă în care se afla o bună parte a umanităţii, ca şi vârfurile inteligenţiei franceze marxiste sau maoizate: „Cât de tare se simte nevoia unui nou personalism!" („Combien la nécessité d'un nouveau personnalisme se fait elle sentir!").[14]

Salutând peste ani, în 1992, „căutarea intermitentă" a lui Dumnezeu din opera lui E. Ionesco, devenit între timp scriitor de notorietate mondială şi membru al Academiei franceze, Păr. Stăniloae îi adresa un semnificativ „cu-

10 *Dimensiunea românească a existenţei*, Editura Fundaţiei România, Bucureşti, 1992, p. 76 şi 115.

11 Sibiu, 1942, p. 16—28, 55—59, 60—81.

12 Eugen Ionescu, *Război cu toată lumea*, vol. 2, Humanitas, Bucureşti 1992, p. 216—217 şi 231.

13 Eugenè Ionesco, *Entre la vie et le rêve*. Entretiens avec Cl. Bonnefoy, Paris, 1966, p. 30 şi 42.

14 Eugenè Ionesco, *Journal en miettes* (1967), Gallimard, (idées 287), 1981, p. 211.

vânt de bucurie" în care, între altele spunea: „Aţi pus, ca nimeni altul, în evidenţă, absurditatea unei istorii fără Dumnezeu şi aţi deschis orizontul vieţii superioare ei prin viziunea negativă a lumii căzute în păcatul despărţirii de Dumnezeu (...). În general, prin opera Dv. unită cu mărturisirea credinţei confirmaţi mărturisirea învăţăturii creştine că istoria despărţită de Dumnezeu poate fi o anticipare a iadului, dar pentru cei ce cred în Hristos poate deveni un mediu de pregătire a raiului. (...) Îmi dădeam seama dinainte că un om care vede absurdul lumii acesteia — când e socotită unica realitate — deschide o cale românească spre o realitate superioară, care în mod tainic nu poartă pecetea absurdităţii acestei lumi, ci îi dă şi ei un sens, deschizând făpturilor conştiente ce trăiesc în ea, orizontul unei vieţi veşnice şi fericite (...). Aştept cu nădejde ca această nouă şi ziditoare înţelegere a existenţei să aibă un efect pozitiv şi asupra intelectualităţii româneşti, pentru a ajuta neamul nostru să regăsească în sine spiritualitatea lui inepuizabilă, vie şi plină de taină (...) singura care îl va ajuta şi în prezent să se ridice din trista lui situaţie actuală".[15]

Pentru că nu poate exista sentiment al absurdului fără presimţirea chiar şi în negativ, a unui sens ultim, cum nu poate sesiza întunericul decât cel ce ştie deja ce este lumina. Şi ce este lumina care răzbate pe fondul absurdităţii lumii moderne şi a existenţei spre moarte lipsite de orizontul veşniciei, aşa cum o experiază un Eugéne Ionesco? „Întâlnirea între persoană şi persoană e lumină", răspunde, într-un dialog neştiut dar de adâncime cu scriitorul, Păr. Stăniloae.[16]

Teatrului absurdului existenţei istorice contemporane îşi are, deci, contrapartea sa în „teatrul" divin al Liturghiei ortodoxe, concretizare religioasă supremă a experienţei dumnezeieşti şi îndumnezeitoare a Persoanei şi Comuniunii în Iubire şi Lumină. „Creştinismul — arată într-un text memorabil Păr. Stăniloae — se distinge de orice religie şi filosofie prin faptul că e religia dragostei. Dar dragostea înseamnă afirmarea eternităţii persoanei şi credinţa în ea. Şi numai aceasta proiectează lumina sensului peste existenţă. Această lumină o trăim în gradul cel mai înalt în Liturghie proiectându-se din Fiul lui Dumnezeu făcut om pentru veci. În Sf. Liturghie fiecare persoană e luminată ca taină de valoare inepuizabilă a existenţei. Şi tocmai pentru faptul că e izvor de lumină inepuizabilă, persoana e totodată cea mai mare taină însetată de eternitate şi capabilă să dea altor persoane bucurii eterne. Dacă nu e persoană, nu e dragoste. Dacă există persoană care iubeşte altă persoană şi se cere iubită de ea, ele se vor nemuritoare, pentru o unire tot mai deplină. Vreau să fiu iubit în veci, vreau să iubesc o altă persoană în veci, într-o unire tot mai deplină. Persoanele, dragostea şi nemurirea spre o unire tot mai deplină ţin la un loc. Acestea dau sensul deplin al existenţei".[17]

Publicând acest volum, Facultatea de teologie ortodoxă din Sibiu face un necesar gest de cinstire (şi reparaţie postumă) faţă de cel care, punându-şi toate forţele în slujba Academiei al cărei profesor (18 ani) şi rector

15 „Transilvania", revistă de cultură, Sibiu, nr. 1—2/1992, p. 74.
16 7 *Dimineţi...* p. 151.
17 *Spiritualitate şi Comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 10.

(10 ani) a fost, a contribuit la ridicarea prestigiului Sibiului la o înălţime neegalată. Pentru că — aşa cum s-a spus încă din 1947 —, Păr. prof. D. Stăniloae „a fost şi este o mândrie a Academiei teologice „Andreiene". Aici a pus început carierei lui de profesor şi teolog, aici şi-a închegat masiva personalitate care iradiază cu atâta putere în câmpul gândirii româneşti. Sibiul i-a oferit mediul prielnic de dezvoltare în acest sens. (...) Academia care l-a ocrotit în anii maturităţii creatoare şi pe care a slujit-o, odată cu omagiul pe care i-l aduce, dă expresie simţământului că P. C. Sa rămâne şi de acum înainte nedespărţit duhovniceşte de profesorii şi studenţii ei."[18].*

Diac. asist. Ioan I. Ică jr.

SUMMARY

Intented as a regular, although belated "Festschrift" to honour the 90th anniversary of Fr. Prof. D. Stăniloae, the pressent volume turned to be actually a "Gedenkschrift". After six decays of theological activity in the service of his Church, God called his faithful servant to heaven only a month before his anniversary and the solemn ceremony of receveing the Dr. h. c. degree from the University of Sibiu.

Along with very few important names in the Romanian culture — such us M. Vulcănescu (1943) or E. Ionescu (1938—1940) — Fr. Stăniloae stated very clearly, in theological terms, the supreme values of "Person in Communion" as the very essence of the Christian message. In the dark years of the totalitarianism and communist oppression, Fr. Stăniloae's enormous theological and spiritual work witnessed, as a burning candle, this fundamental truth at the heart of the Revelation and history: God and man are persons intented to live for ever in the light and joy of an immortal communion. Impossible under the atheistic oppresion of the communist regime, the chance for publishing the present book was offered only by the anti-totalitarian revolution in Romania (December 1989), by the sacrifice of the young people who discovered the intimate relationship between liberty and death.

The first major section of this book includes essays and commentaries on some aspects of Fr. Stăniloae theological thought. In a way they are the first attempts of a serious reception of his work which remains a task for the next generations.

The second section contains several different studies and essays dedicated to Fr. Stăniloae's memory and trying to illuminate some theological, philosophical, liturgical and mystic aspects involved in the main general topic: "Person and Communion".

The final text of the volume represents the last paper written by Fr. Stăniloae, a sort of spiritual testament, intented to be his answer in receiving the Dr.h.c. degree in Sibiu.

---

18 Anuarul „Academiei teologice „Andreiene"" din Sibiu XXII (V), 1946—1947, p. 88.

* Un cuvânt de caldă mulţumire în încheiere, se cuvine adresat devotamentului şi profesionalismului doamnei Elena Barbu şi domnului Ciprian Eneotescu, ca şi întregului personal al tipografiei arhidiecezane din Sibiu pentru concursul dat la realizarea în bune condiţii a unei lucrări de mare complexitate, o premieră în istoria acestei vechi tiparniţe sibiene.

Recunoştinţa îngrijitorului se îndreaptă, nu în cele din urmă, şi părinţilor profesori A. Jivi, V. Mihoc şi D. Oancea pentru contribuţia adusă prin verificarea corecturilor, la calitatea filologică a textelor redactate în limbile engleză, franceză, şi respectiv, germană.

I.

Pr. prof. Dr. Mircea Păcurariu, Sibiu

PREOTUL PROFESOR și ACADEMICIAN DUMITRU STĂNILOAE

— Câteva coordonate biografice —

Prezentarea vieții și activității oricărui om de cultură nu este un lucru ușor. Mai ales când este vorba de o personalitate de excepție a teologiei românești contemporane, cum este Părintele Profesor și Academician Dumitru Stăniloae. Dacă încercăm să facem acest lucru în paginile ce urmează, o facem cu convingerea că viața sa exemplară de preot și dascăl de teologie, dar mai cu seamă opera sa teologică de excepție trebuie să fie cunoscută cât mai mult, nu numai de cei de azi, ci mai ales de generațiile care vor veni după noi, căci, după cuvântul episcopului-cronicar Macarie al Romanului (sec. XVI), avem datoria morală ca „lucrurile întâmplate în vremile și domniile trecute" să nu fie „acoperite de mormântul uitării". În adevăr, o viață de neîncetate strădanii, desfășurate aproape pe parcursul unui veac, nu poate să fie uitată, ci „pusă în sfeșnic", sa „să lumineze" celor de azi și de mâine.

Profesorul și academicianul de azi Dumitru Stăniloae este un fiu distins al Ardealului românesc. Ca atâția alți mari cărturari ai acestui zbuciumat pământ din perioada premergătoare unirii și din cea imediat următoare, provine din mediul rural, din țărănimea legată de glie care, la vreme, a dat neamului atâția preoți „cu crucea în frunte" sau cărturari mireni care și-au avut rostul lor în ridicarea spirituală-culturală a neamului, precum și în lupta lui de emancipare națională, culminând cu unirea din 1918. A văzut lumina zilei aproape o dată cu veacul nostru, la 17 noiembrie 1903 în satul Vlădeni, din fostul județ Făgăraș (azi Brașov), un frumos și străvechi sat românesc situat între Țara Bârsei și Țara Oltului, înconjurat de păduri și ape. Părinții săi, Irimie și Reveca, țărani cu o frumoasă gospodărie (tatăl fost o vreme în America), s-au străduit să dea o bună educație românească și creștinească celor cinci copii cu care i-a binecuvântat Dumnezeu: Maria (1889—1910), Ilie (1891 + în America), Gheorghe (1893—1974), Reveca (1896—1977), cu patru copii, din care două fiice sunt azi călugărițe la mânăstirea Țigănești) și Dumitru.

A făcut școala primară confesională de șase clase în satul natal, între anii 1910—1916, bucurându-se de aprecierea tuturor dascălilor săi, care au putut constata ușor că este vorba de un elev înzestrat cu frumoase însușiri pentru carte, cu posibilități de a-și continua studiile la școli „mai înalte". Dar

tocmai în august 1916 România a intrat în război împotriva Austro-Ungariei, trupele noastre trecând Carpaţii şi instituind de îndată adminstraţia românească pe teritoriile din sudul Transilvaniei eliberate de sub stăpânirea străină. În curând însă, forţele armate austro-ungare au respins trupele româneşti care au fost nevoite să se retragă la sud de Carpaţi şi apoi în Moldova. Mulţi preoţi, învăţători, alţi intelectuali şi chiar ţărani români din Ţara Bârsei, din părţile Făgăraşului şi Sibiului, au fost nevoiţi să-şi părăsească locurile natale şi să plece odată cu aramata română.

Tânărul Dumitru Stăniloae s-a putut înscrie în clasa I-a a Liceului confesional ortodox „Andrei Şaguna“ din Braşov abia în februarie 1917. Tradiţiile şaguniene din acest liceu erau deosebit de puternice; funcţionau profesori de mare prestigiu, ca directorul Iosif Blaga (mai târziu protopop), teologul şi istoricul Sterie Stinghe, Axente Banciu la Limba română, Aurel Ciortea la Fizică, George Dima la Muzică, preotul istoric Candid Muşlea la Limba franceză şi alţii. Prestigiul şcolii crescuse mult prin profesorii Andrei Bârseanu (până în 1911), membru al Academiei Române şi preşedinte al Astrei, Virgil Oniţiu (+ 1915), membru corespondent al Academiei şi mulţi alţii, în secolul trecut.

A terminat cursurile liceale într-un timp „record“: clasa II-a a pregătit-o „în particular“ în vara anului 1917, încât în septembrie acelaşi an s-a înscris în clasa a III-a. Clasa a IV-a a început-o în toamna anului 1918, pe când se prăbuşea imperiul austro-ungar, iar la 1 decembrie se proclama unirea pe veci a Transilvaniei cu România. Rezultatele excepţionale la învăţătură au determinat Consiliul profesoral al şcolii să-i admită să dea examenele de clasa V-a din septembrie până în decembrie 1919. Clasa a VI-a o urmează din ianuarie până în iunie 1920. Acelaşi lucru se va repeta şi cu clasa a VII-a, primind o aprobare specială de a da examenele în sesiunea septembrie 1920. Doar ultima clasă, a VIII-a, a urmat-o în mod normal, în 1921/1922, având de pregătit şi examenul de bacalaureat. De notat că începând cu clasa a IV-a a beneficiat de o bursă din fundaţia marelui mecenat de origine macedo-română Emanuil Gojdu, — administrată de Biserica Ortodoxă —, despre care va scrie mai târziu, cu recunoştinţă, în paginile Telegrafului Român.

Pentru proaspătul absolvent de liceu se deschideau frumoase perspective, ca de altfel pentru întreaga generaţie de tineri de după 1918. Nu l-au tentat, însă, cariere „laice“, ci sfătuit de unchiul său după mamă, preotul Iordan Curcubătă din Budila-Braşov, s-a decis să urmeze studii teologice. Era în tradiţia satelor ardelene ca fiii de preoţi, dar şi de ţărani, să urmeze studii de teologie pentru a deveni preoţi, de regulă, în satul lor. Cu o bursă oferită de Arhiepiscopia Sibiului, cârmuită pe atunci de marele mitropolit Nicolae Bălan (1920—1955), în toamna anului 1922 s-a înscris la Facultatea de Teologie din Cernăuţi. Prestigiul ei atrăsese şi până atunci mulţi tineri ardeleni, între care şi viitorul mitropolit Nicolae, care a îndrumat — la rândul său, pe alţi tineri ca să urmeze cursurile acestei venerabile Facultăţi. La vremea respectivă funcţionau aici reputaţi profesori, ca Vasile Tarnavschi la Vechiul Testament, Vasile Gheorghiu la Noul Testament, Romulus Cândea, originar din Avrig, la Istoria bisericească, Nicolae Cotos la Apologetică, bănăţeanul Vasile Loichiţă la Dogmatică, Valerian Şesan la

Drept bisericesc. Şi totuşi, cursurile acestora nu l-au satisfăcut, încât după un an s-a înscris la Facultatea de Litere din Bucureşti. O întâlnire întâmplătoare cu mitropolitul Nicolae Bălan în Capitală va schimba pentru totdeauna destinul tânărului Dumitru Stăniloae, care a fost sfătuit să se reîntoarcă la Cernăuţi, ca să-şi reia studiile. Urmează anii II—IV între 1924 şi 1927, cursurile fiind încununate de o teză de licenţă la profesorul Vasile Loichiţă, intitulată **Botezul copiilor.**

În august 1927 mitropolitul Nicolae Bălan acordă câte o bursă de studii la Facultatea de Teologie ortodoxă din Atena tinerilor Nicolae Popoviciu (1903—1960), viitor episcop al Oradiei şi Dumitru Stăniloae. Este bine cunoscută grija acestui mare ierarh pentru formarea de tineri care să fie folosiţi apoi în învăţământul teologic superior, îndeosebi la „Academia teologică Andreiană" din Sibiu. Se va forma curând o adevărată „şcoală teologică" în jurul mitropolitului Nicolae Bălan, continuatoare a „şcolii şaguniene" de teologie.

Dumitru Stăniloae urma să facă studii de specializare pentru teologia istorică. În cele câteva luni petrecute la Atena, în anul universitar 1927/28 nu numai că şi-a însuşit limba greacă vorbită şi şi-a desăvârşit cunoştinţele de greacă patristică, dar a strâns şi un preţios material pentru teza de doctorat în teologie. Întors în ţară în mai 1928, şi-a susţinut, la Cernăuţi, aşa-numitele examene „riguroase" în vederea doctoratului, iar în toamnă teza însăşi, intitulată **Viaţa şi activitatea patriarhului Dosoftei al Ierusalimului şi legăturile lui cu ţările româneşti.** A apărut iniţial în revista Facultăţii de Teologie „Candela", apoi în extras (1929), cu o prefaţă a profesorului Vasile Loichiţă. Deşi de proporţii reduse, totuşi, pe baza unor izvoare greceşti, pune în lumină, pentru prima oară, personalitatea acestui mare patriarh, dar mai ales legăturile lui cu cele două ţări româneşti extracarpatice, în speţă cu domnitorul Constantin Brâncoveanu, în preajma căruia a stat ani în şir.

În noiembrie 1928, cu o nouă bursă din partea Arhiepiscopiei Sibiului, pleacă la München, tot împreună cu Nicolae Popoviciu, pentru studii de Bizantinologie şi Dogmatică; aici a urmat îndeosebi cursurile profesorului August Heisenberg. În primăvara anului 1929 a plecat la Berlin, apoi la Paris, în vederea unor cercetări privitoare la viaţa şi opera Sfântului Grigorie Palama, care începuse să-l preocupe. În drum spre ţară, va rămâne două luni în Belgrad, pentru studii istorice şi patristice. Cu aceasta se încheie perioada studiilor şi îşi va începe cariera didactică.

La 1 septembrie 1929, deci la vârsta de 26 de ani, a fost numit profesor suplinitor la Academia teologică „Andreiană" din Sibiu. În cei 17 ani de activitate la această străveche instituţie de învăţământ teologic ortodox, va preda Dogmatica (1929—1946), Apologetica (1929—1932 şi 1936—37), Pastorala (1932—1936) şi Limba greacă (1929—1934). În 1932 a fost numit „titular provizoriu", iar în 1935 „titular definitiv". Îndată după alegerea profesorului şi rectorului Nicolae Colan ca episcop al Clujului (30 aprilie 1936), profesorul Dumitru Stăniloae a fost numit rector al Academiei teologice „Andreiane" (ord. Cons. Arh. nr. 4992 din 29 mai 1936), funcţie de mare răspundere pe care o va deţine cu cinste până în anul 1946.

La Sibiu, a fost coleg cu teologi de mare prestigiu, ca Nicolae Colan (până în 1936), Ilie Beleuţă (1920—1940), slovacul Iosif Hradil (1924—1943), Nicolae Terchilă (1924—1952), Nicolae Neaga (1928—1973), Nicolae Popoviciu (1932—1936), Grigorie Marcu (1936—1982), Spiridon Cândea (1936—1968), Liviu Stan (1937—1948), Teodor Bodogae (1940—1952), Corneliu Sârbu (1940—1977), Gheorghe Şoima (1941—1976), Nicolae Mladin (1943—1967), Dumitru Călugăr (1943—1955) şi alţii. Cu excepţia lui Ilie Beleuţă şi Iosif Hradil, toţi erau formaţi de acelaşi mare mitropolit Nicolae Bălan, care le oferise burse de studii în ţară, dar mai ales peste hotare.

La un an după numirea sa la Academia teologică sibiană, mai precis la 1 octombrie 1930, profesorul Dumitru Stăniloae s-a căsătorit cu Maria Mihu, originară din Şura Mică, şi care îi va fi o prea vrednică tovarăşă de viaţă timp de 63 de ani (+ martie 1993). Au avut trei copii: Dumitru şi Maria (gemeni, n. în 1931, băiatul mort în acelaşi an, iar fetiţa în 1945) şi Lidia (n. 1933), viitoare profesoară de Fizică, poetă şi romancieră, care trăieşte şi azi în Germania (având un singur fiu, azi tot în Germania). La scurt timp după căsătorie, a fost hirotonit diacon (16 octombrie 1931) şi preot (25 septembrie 1932).

În tot cursul deceniului al patrulea, mitropolitul Nicolae Bălan a făcut repetate încercări pentru a obţine pe seama Academiei teologice „Andreiane", acum cu patru ani de studii, dreptul de a conferi licenţa în teologie. Multe din memoriile înaintate Ministerului Educaţiei Naţionale de atunci în vederea soluţionării acestui deziderat, erau întocmite de rectorul Dumitru Stăniloae şi apoi revăzute de mitropolitul Nicolae (păstrate în Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului). Lupta acestor doi mari teologi — ierarh şi rector — secondaţi şi de ceilalţi profesori, a fost încununată de izbândă abia în 1943. La 23 mai 1943 a avut loc festivitatea de ridicare a Academiei la rang universitar, în prezenţa ministrului Culturii Naţionale şi al Cultelor de atunci, profesorul şi filozoful Ion Petrovici.

În calitate de rector, a primit la Academia teologică vizitele unor personalităţi teologice de peste hotare: episcopul anglican Harold Buxton al Gibraltarului (28 octombrie 1937), episcopul auxiliar catolic al Parisului Roger Blaussart (3 aprilie 1939), profesorul şi canonistul Ştefan Ţancov de la Facultatea de Teologie din Sofia (10 aprilie 1940 şi 18—19 mai 1943), care a rostit trei conferinţe în aula Academiei.

Paralel cu activitatea didactică, tânărul profesor s-a impus curând în literatura noastră teologică şi în presa bisericească. După teza de doctorat menţionată mai sus, la îndemnul mitropolitului Nicolae, traduce în româneşte **Dogmatica** marelui teolog grec Hristu Andrutsos, care va fi tipărită la Sibiu, în 1930 (XVI + 480 p.). Urmează o prezentare a situaţiei Bisericii catolice în deceniul al treilea, în volumul intitulat **Catolicismul de după război** (Sibiu, 1933, 204 p.). În 1939 a publicat o nouă carte, **Ortodoxie şi românism** (Sibiu, 1939, 395 p.), în care erau strânse o bună parte din studiile publicate în „Telegraful Român" şi în „Gândirea", lui Nichifor Crainic. Este primul teolog de prestigiu care a luat atitudine faţă de filosofia lui Lucian Blaga, în lucrarea **Poziţia d-lui Lucian Blaga faţă de creştinism şi Ortodoxie** (Sibiu, 1942, 150 p.), care cuprindea o serie de materiale publicate în „Telegraful Român", între anii 1940—1942.

În perioada interbelică au apărut o serie de cercetări privitoare la problema uniației în Transilvania, datorate mai cu seamă istoricilor clujeni Ioan Lupaş şi Silviu Dragomir. Profitând de faptul că a găsit în arhivele sibiene unele documente inedite legate de această temă, profesorul Dumitru Stăniloae a publicat trei interesante studii privind încercările de revenire la Ortodoxie în timpul împăratului Iosif II, a unor parohii declarate abuziv ca unite de generalul Bukow. Este vorba de studiile: **Din urmările Edictului de toleranță în ținutul Hațegului** (în vol. **„Fraților Alexandru şi Ioan Lapedatu"**, Bucureşti, 1937, p. 837—842), **O luptă pentru Ortodoxie în Țara Hațegului** (în **Anuarul XV al Academiei teologice „Andreiane"**, Sibiu, 1939, p. 5—76) şi **Din urmările Edictului de toleranță în ținutul Făgăraşului** (în vol. **„Omagiu lui Ioan Lupaş la împlinirea vârstei de 60 de ani"**, Bucureşti, 1943, p. 826—833).

Astăzi, aceste lucrări cu caracter filosofic, polemic şi istoric ale Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae par oarecum „secundare", dacă le raportăm la operele sale dogmatice devenite „clasice", care l-au făcut cunoscut nu numai în țară, ci şi în cercurile teologice de peste hotare. Încă din anii studenției, apoi cu ocazia unei călătorii de studii la Istanbul (Constantinopol) în vara anului 1930, a strâns material pentru o viitoare monografie închinată Sfântului Grigorie Palama. În primul an de activitate a publicat studiul **Calea spre lumina dumnezeiască la Sfântul Grigorie Palama** (în Anuarul VI al Academiei teologice „Andreiane", 1929/30, p. 55—72), continuând cu **Două tratate ale Sfântului Grigorie Palama** (în Anuarul IX 1931/32, p. 5—70). Rezultatul final al cercetărilor va fi concretizat în lucrarea masivă **Viața şi învățătura Sf. Grigorie Palama. Cu trei tratate traduse** (Sibiu, 1938, 250 + CLX p.). Cu acest studiu se începe o adevărată renaştere a studiilor palamite şi despre isihasm în epoca modernă.

Câțiva ani mai târziu apărea lucrarea **Iisus Hristos sau restaurarea omului** (Sibiu, 1943, 404 p.), inițial în „Anuarul XIX al Academiei teologice „Andreiane" pe anul 1942/43" (p. 5—406), cu o nouă viziune în gândirea teologică românească. Unul din discipolii săi o prezenta ca „o carte de mare importanță în toată literatura teologică a epocii, pentru că pune pe prim plan unul dintre aspectele fundamentale ale învățăturii ortodoxe despre răscumpărare: aspectul ontologic, prezent şi bine ilustrat de Părinții din Răsărit ai Bisericii şi pe care autorul îi foloseşte la tot pasul, într-o expunere de adâncime teologică şi filosofică. Este pentru prima dată în teologia românească când se pune în valoare acest aspect fundamental şi specific învățăturii ortodoxe despre mântuire şi când se trece de la o expunere tributară manualelor şi catehismelor la o aprofundare teologică ştiințifică, dar şi duhovnicească" (D. Radu, în „Studii teologice", an. XXXV, 1983, nr. 9—10, p. 688—689).

Tot în perioada „sibiană" a activității sale începe traducerea şi tipărirea, unor opere ale marilor „părinți duhovniceşti". Este cartea — ajunsă azi la 12 volume — intitulată **Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți cari arată cum se poate omul curăți, lumina şi desăvârşi**, toate însoțite de introduceri şi felurite note. La Sibiu, au apărut primele patru volume, chiar după ce Părintele Profesor a fost nevoit să plece la Facultatea de Teologie din Bucureşti (vol. I, 1946, XII + 408 p. şi ed. II, 1947, XX + 285 p.; vol.

II, 1947, XX + 285 p.; vol. III, 1948, XVI + 460 p. şi vol. IV, 1948, VII + 325 p.). Sunt traduceri din Antonie cel Mare Evagrie, Ioan Casian, Nil şi Marcu Ascetul, Diadoh al Foticeii (vol. I), Sf. Maxim Mărturisitorul: Cuvânt ascetic, 400 capete despre dragoste, 200 capete teologice, Tâlcuire la Tatăl nostru ş.a. (vol. II), Sf. Maxim Mărturisitorul: Răspunsuri către Talasie (vol. III), Talasie Libianul, Isichie Sinaitul, Filotei Sinaitul, Sf. Ioan Damaschin, Teodor al Edesei şi alţii (vol. IV). Prin aceste volume a voit să arate că „fără o teologie mistică, fără spiritualitate, Ortodoxia devine un creştinism-surogat, că fără Filocalie, creştinismul răsăritean nu este decât o colecţie de canoane şi rituri bizantine". (I. Bria în „Ortodoxia", an. XXX, 1978, nr. 4, p. 638). În adevăr, prin toate aceste lucrări, Părintele D. Stăniloae pune bazele unei „abordări spirituale a învăţăturii ortodoxe, prin apropierea acesteia de izvoarele patristice şi prin dezvăluirea sensurilor ei existenţiale pentru Biserica de azi". Un imbold puternic în tălmăcirea acestor opere filocalice în româneşte a primit — după cum însuşi mărturiseşte în prefaţele lor — din partea ieromonahului Arsenie Boca de la mănăstirea Sâmbăta de Sus.

Toate aceste lucrări l-au impus în cercurile teologice şi chiar în cele filosofice din perioada respectivă. Era apreciat de Nichifor Crainic, care îl numea „puternicul gânditor religios de la Sibiu", considerându-l promotorul unei noi faze în evoluţia teologiei româneşti, aceea a lucrărilor originale (cf. „Gândirea", an. XXI, 1942, nr. 1, p. 56). Acelaşi lucru îl făcea şi Emilian Vasilescu, viitorul său coleg la Sibiu şi Bucureşti, care i-a făcut un excepţional medalion în galeria celor mai de seamă teologi şi filosofi creştini de totdeauna (vol. **Apologeţi creştini,** Bucureşti, 1942, p. 76—90).

Paralel cu publicarea atâtor opere originale sau traduceri, părintele profesor Dumitru Stăniloae a fost prezent şi în alte sectoare ale vieţii culturale-bisericeşti de la Sibiu. Încă de la 1 ianuarie 1934, mitropolitul Nicolae îi încredinţase conducerea prestigiosului ziar şagunian „Telegraful Român", care, după 1918, se va reprofila, în sensul că va aborda mai mult teme de interes bisericesc, mai ales misionar. După ce ani în şir fusese redactat de consilierul arhiepiscopesc Dr. George Proca (1920—1933) trebuia găsit un bun teolog, prin care foaia şaguniană să-şi recâştige prestigiul de altădată. Prin sutele sale de articole de fond, noul redactor a făcut din „Telegraful Român" o adevărată tribună de apărare a intereselor Bisericii ortodoxe, dar şi ale neamului şi culturii româneşti.

Concomitent, a făcut parte din comitetul de redacţie al noii reviste „Luceafărul", editată la Sibiu, alături de cunoscuţii oameni de cultură din perioada interbelică: Victor Papilian, Grigore Popa, Mihai Beniuc şi alţii.

În calitatea sa de rector, a publicat „Anuarele Academiei teologice Andreiane", începând cu anul 1936 până în 1946. Pe lângă obişnuitele „date şcolare", a publicat în multe din ele felurite studii de specialitate.

Tot la Sibiu a fost ales, în câteva rânduri, membru în Adunarea eparhială a Arhiepiscopiei şi în Consiliul eparhial. La Rusaliile anului 1940, cu ocazia împlinirii a 20 de ani de arhipăstorire a mitropolitului Nicolae Bălan, a fost hirotesit întru „iconom stavrofor", alături de venerabilul protopop Ioan Moţa de la Orăştie, primele hirotesii întru această treaptă din Arhiepiscopia Sibiului.

O serie de conferințe — mai ales în cadrul Astrei —, predici în catedrala mitropolitană sau în alte biserici din Arhiepiscopie, completează multipla activitate desfășurată de profesorul și rectorul Dumitru Stăniloae la Sibiu.

Instaurarea unui nou regim politic în România, în anii 1944—1945, a pus capăt prodigioasei activități a Părintelui Profesor D. Stăniloae la Sibiu. Articolele sale din „Telegraful Român" și din „Gândirea", atitudinea sa autentic românească, inadaptabilă la compromisuri cu noul regim, ca și legăturile cunoscute pe care le-a avut cu profesorul Nichifor Crainic, l-au făcut incomod și pe rectorul Dumitru Stăniloae. În mai 1945 a fost înlocuit de la conducerea ziarului „Telegraful Român". În mai multe rânduri, însuși primul ministru de atunci, Petru Groza, a cerut mitropolitului Nicolae Bălan înlăturarea sa din postul de rector al Academiei teologice „Andreiane". La 25 ianuarie 1946, directorul cabinetului primului ministru adresa o scrisoare confidențială mitropolitului Nicolae, în termeni foarte duri, prin care îl informa că existau dovezi privitoare la legăturile profesorilor Dumitru Stăniloae și Emilian Vasilescu cu Nichifor Crainic. În continuare i se reproșa că nu a ținut seama de „recomandările", „care i s-au făcut de un timp destul de îndelungat", în vederea „înlocuirii" rectorului Dumitru Stăniloae. În sfârșit, i se atrăgea atenția că neîndeplinirea acestei dorințe a guvernului „comportă grave consecințe". Desigur, după ce mitropolitul Nicolae și-a informat rectorul de aceste lucruri, la 7 februarie 1946, printr-o lungă scrisoare trimisă marelui său binefăcător, rectorul Dumitru Stăniloae își prezenta demisia, apărându-se și de acuzațiile nefondate care i se aduceau. (Arhiva bibliotecii mitropolitane, actele nr. 1028 și 1035). Consiliul Arhiepiscopesc a luat act de această cerere de demisie, dar l-a încredințat că până la numirea unui nou titular să poarte și pe mai departe agendele de rector. Probabil se mai spera într-o schimbare de ordin politic, așa cum credeau mulți pe atunci...

Abia la 19 septembrie 1946, Consiliul profesoral al Academiei a ales un nou rector, în persoana preotului profesor dr. Nicolae Neaga (recunoscut de Consiliul Arhiepiscopesc Sibiu la data de 1 oct. 1946). Părintele Profesor Stăniloae a rămas, în continuare, la catedra sa de Dogmatică până în decembrie 1946.

În ianuarie 1947 a început o nouă etapă în viața sa, aceea de profesor la Facultatea de Teologie din București. Fusese transferat „prin chemare", la catedra de Ascetică și Mistică, deținută mult timp de marele filosof, poet și teolog Nichifor Crainic. Desigur, tot considerente de „ordin politic" l-au obligat să părăsească Sibiul și să plece la București. A funcționat la noua catedră până în 1948, când Facultatea din București a devenit Institut teologic de grad universitar. Aici va avea colegi pe câțiva teologi de renume, ca Petre Vintilescu (decan) la catedra de Liturgică, Teodor M. Popescu la Istoria bisericească universală, Ioan Coman la Patrologie, Iustin Moisescu — viitorul patriarh — la Noul Testament, Nicolae Chițescu la Dogmatică, Grigorie Cristescu la Omiletică, asistenții Ene Braniște, Gheorghe Moisescu, Ioan Rămureanu, Constantin Pavel, care, în anii următori vor deveni profesori titulari. După 1948, va fi coleg cu câțiva profesori veniți de la fosta

Facultate de Teologie din Cernăuţi-Suceava: Orest Bucevschi, Vladimir Prelipceanu, Petru Rezuş, Nicolae Nicolaescu, Alexandru Ciurea şi chiar doi de la Sibiu: Liviu Stan şi Emilian Vasilescu. Fără îndoială, că prestigiul şcolii teologice bucureştene a sporit mult cu asemenea profesori de elită.

După 1948, în cadrul Institutului teologic universitar, Părintele profesor Stăniloae va preda Dogmatica şi Simbolica, mai ales la cursurile „de magisteriu" (doctoratul de mai târziu).

Doi mitropoliţi de azi — Înalt Prea Sfinţiţii Antonie al Ardealului şi Nestor al Olteniei —, ca şi mulţi dintre actualii profesori de la Facultăţile de Teologie din Bucureşti şi Sibiu, l-au avut profesor în această perioadă la cursurile de doctorat.

Şi-a continuat activitatea ştiinţifică, publicând o seamă de studii de teologie dogmatică mai cu seamă în două periodice bisericeşti din Bucureşti: „Ortodoxia" şi „Studii teologice". Sunt mai ales teme tratate în viziune interconfesională: **Învăţătura despre Maica Domnului la ortodocşi şi catolici** („Ort." II, 1950, nr. 4, p. 559—609), **Maica Domnului ca mijlocitoare** („Ort." IV, 1952, nr. 3—4, p. 79—129), **Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni** („Ort." V, 1953, nr. 1, p. 46—115), **Starea sufletelor după judecata particulară în învăţătura ortodoxă şi catolică** („Ort." V, 1953, nr. 4, p. 545—614), **Motivele şi urmările dogmatice ale schismei** („Ort." VI, 1954, nr. 3, p. 218—259), **Faptele bune în învăţătura ortodoxă şi catolică** („Ort." VI, 1954, nr. 4, p. 507—533), **Mărturisirea păcatelor şi pocăinţa în trecutul Bisericii** („B.O.R." 73, 1955, nr. 3—4, p. 218—250), **Judecata particulară după moarte** („Ort." VII, 1955, nr. 4, p. 532—559), **Fiinţa tainelor în cele trei confesiuni** („Ort.", VIII, 1956, nr. 1, p. 3—28), **Numărul tainelor, raporturile între ele şi problema tainelor din afara Bisericii** („Ort.", VIII, 1956, nr. 2, p. 191—215), **Starea primordială a omului în cele trei confesiuni** („Ort.", VIII, 1956, nr. 3, p. 323—357), **Doctrina ortodoxă şi catolică despre păcatul strămoşesc** („Ort.", IX, 1957, nr. p. 3—40), **Doctrina protestantă despre păcatul originar judecată din punct de vedere ortodox** („Ort.", IX, 1957, nr. 2, p. 195—215) şi multe altele.

A făcut parte din „colectivul" de ierarhi şi profesori de teologie care au alcătuit acel masiv catehism intitulat **Învăţătura de credinţă ortodoxă**, care a apărut prin purtarea de grijă a răposatului patriarh Justinian în 1952, retipărită în 1992 (îi aparţin paginile 68—116, 116—133 şi 163—189 din ed. I, capitolele: Despre Dumnezeu Fiul, Despre Duhul Sfânt şi Despre viaţa viitoare).

Potrivit îndrumărilor Sfântului Sinod, în perioada regimului totalitar au apărut mai multe manuale pentru învăţământul teologic universitar, alcătuite de profesori de specialitate de la cele două Institute teologice existente atunci, din Bucureşti şi Sibiu. Rod al unor strădanii de câţiva ani, în 1958 a apărut la Bucureşti **Teologia dogmatică şi simbolică**, în două volume (560 + 448 pagini), într-un tiraj de 3 000 de exemplare. Ca autori erau trecuţi doar profesorii Nicolae Chiţescu, Isidor Todoran şi Ioan Petreuţă. Numele celui de al patrulea autor, Părintele Dumitru Stăniloae, lipsea, pentru că tocmai în acel an începea un capitol dramatic în viaţa sa: arestarea şi detenţia sa în câteva din insulele „arhipelagului" concentraţionar M.A.I., rezervate de regimul comunist opozanţilor săi (Jilava, Aiud).

Nu este un secret pentru nimeni că în toată perioada regimului totalitar slujitorii Bisericii au fost supuşi unor permanente persecuţii şi urmăriri din partea organelor de stat de atunci, în primul rând din partea securităţii. Se înţelege că între cei mai atent supravegheaţi erau ierarhii — îndrumătorii direcţi ai clerului şi credincioşilor — profesorii de teologie — ca îndrumători ai viitorilor preoţi — dar şi preoţii parohi. Părintele profesor Dumitru Stăniloae n-a fost scutit de asemenea „atenţii". Avem toate motivele să credem că a fost urmărit chiar de la începutul activităţii sale la Bucureşti, mai ales că încă de atunci a început să participe la întrunirile unui grup de monahi cărturari şi intelectuali credincioşi, cunoscut sub numele de „Rugul aprins". Din el făceau parte arhimandriţii Benedict Ghiuş şi Sofian Boghiu, fizicianul Alexandru Mironescu, profesorul Constantin Joja, poetul Vasile Voiculescu, poetul şi ziaristul Sandu Tudor, scriitorul şi ziaristul Ion Marin Sadoveanu, tânărul asistent Andrei Scrima şi alţii. Ei se întâlneau periodic, fie la mânăstirea Antim, fie acasă la câte unul din cei menţionaţi, încercând să ţină trează conştiinţa ortodoxă şi cea autentic românească în noile condiţii de viaţă politico- socială din ţara noastră. În 1958 a început ultimul mare val de arestări ,mai ales în rândurile intelectualităţii. În vara anului 1958 au fost arestaţi arhimandriţii Benedict Ghiuş şi Sofian Boghiu, poetul Vasile Voiculescu şi Alexandru Mironescu. În zorii zilei de 5 septembrie 1958, a avut loc arestarea părintelui Dumitru Stăniloae, după o percheziţie la domiciliu care a durat între orele 1 şi 4, când i-au fost confiscate mai multe manuscrise.

Ca şi în cazul altor arestaţi, a fost dus iniţial în închisoarea din strada Uranus din Bucureşti, unde a fost anchetat timp de o lună, după care a urmat o altă lună într-o închisoare pe strada Plevnei. Era obligat să dea declaraţii, aproape în fiecare zi, intimidat şi ameninţat cu moartea, dacă nu va recunoaşte că a dus o politică „reacţionară", prin criticarea regimului comunist. După două luni de cercetări, a urmat procesul, la Bucureşti, în ziua de 4 noiembrie 1958, în care au fost judecaţi 16 călugări, intelectuali şi studenţi: arhimandriţii şi ieromonahii Benedict Ghiuş, Sofian Boghiu, Roman Braga, Felix Dubneac, Arsenie Papacioc, apoi Vasile Voiculescu, Sandu Tudor, câţiva studenţi şi alţii. Apărarea părintelui profesor Stăniloae a fost zadarnică, întrucât sentinţa era cunoscută dinainte. Toţi au fost condamnaţi la închisoare pe diferite termene (până la 10 ani), fiind acuzaţi de „uneltire împotriva statului oamenilor muncii din România". Părintele profesor a primit o condamnare de cinci ani.

După proces a fost dus în închisoarea de la Jilava, unde a stat până în martie 1959. Din aprilie a fost dus în cunoscuta închisoare de la Aiud, unde a stat până în ianuarie 1963. Acolo a întâlnit o serie de alţi teologi şi oameni de cultură întemniţaţi: Liviu Galaction Munteanu, fost profesor şi rector al Institutului teologic din Cluj (+ 1961), Ilarion Felea, fost profesor şi rector al Academiei teologice din Arad (+ 1961), arhimandriţii Sofian Boghiu şi Benedict Ghiuş ,preotul rus Lazarov, care păstorise într-o parohie din Dobrogea (+ în închisoare), studentul teolog de la Sibiu Alexandru Munteanu, cu o detenţie mai veche, azi preot în Ciugud-Alba, filosoful şi poetul Grigorie Popa, filosoful Petre Pandrea şi alţii. Din septembrie 1961 până în martie 1962 a fost dus din nou la Jilava, pentru alte anchete şi de-

clarații, după care a fost readus la Aiud. În pofida faptului că deținuții erau urmăriți și în închisoare, totuși, în ascuns se țineau acolo adevărate „conferințe" de către acești mari cărturari, considerați „dușmani ai poporului". Părintele Alexandru Munteanu, de pildă, își amintește și azi de astfel de conferințe ale părintelui profesor Stăniloae, cu care făcea și lecții de limba greacă. Din cauza acestora a fost supus, timp de câteva luni, la un regim de izolare totală. A fost eliberat în ianuarie 1963.

La scurt timp după eliberarea din închisoare, patriarhul Justinian — cunoscând restricțiile care se impuneau pentru foștii „deținuți politici" — i-a oferit un modest post în administrația Arhiepiscopiei Bucureștilor (după ce refuzase un post de preot la biserica Sf. Vineri din Capitală). Reîncadrarea la catedra deținută la Institutul teologic va veni abia în toamna anului 1965, dar numai pentru cursurile de doctorat. A funcționat până în 1973, când a fost pensionat pentru „limită de vârstă". După această dată, a rămas la Institut ca „profesor consultant" pentru doctoranzi. A fost „conducător științific" al tezelor de doctorat susținute de mitropoliții de azi Antonie al Ardealului (1972) și Daniel al Moldovei și Bucovinei (1980), preotul profesor Dumitru Radu (1977), arhimandritul Chesarie Gheorghiescu (1980), episcopul de azi al Oradiei Ioan Mihălțan (1985), pastorul reformat Mezey Loránd; de asemenea, a fost referent pentru tezele de doctorat susținute de preoții profesori de azi Ion Bria (1968), Constantin Galeriu (1973), Dumitru Popescu (1973), Ioan Ică (1974), Ilie Moldovan (1974), Remus Rus (1978) și alții.

Încă din anul eliberării începe să publice din nou felurite studii în revistele noastre bisericești, mai cu seamă în „Ortodoxia". Temele principale pe care le abordează privesc toate capitolele mari ale Teologiei Dogmatice și Simbolice: Revelația dumnezeiască, îndeosebi Sfânta Tradiție, Sfânta Treime, adaosul Filioque și implicațiile lui, Sfintele Taine, Iconomia dumnezeiască și altele.

Chiar și o simplă selecție a lor ar fi subiectivă, fapt pentru care considerăm că e mai potrivit ca să lăsăm fiecărui cititor posibilitatea de a parcurge bogata listă bibliografică ce va urma.

Din 1976 s-a reluat apariția **Filocaliei** la București: volumele V (1976, 391 p.), VI (1976, 391 p.), VII (1977, 527 p.), VIII (1979, 646 p.), IX (1980, 645 p.) și X (1981, 523 p.). După 1981 patriarhul Justin l-a sfătuit să colaboreze la traducerea unor opere patristice pentru colecția „Părinți și scriitori bisericești". Așa se explică prezența Părintelui Profesor cu câteva volume incluse în această colecție: Sf. Grigorie de Nissa, **Scrieri** (1982, 493 p., o parte fiind tradusă de preotul Ioan Buga), Sf. Maxim Mărturisitorul, **Ambigua** (1983, 372 p.), Sf. Atanasie cel Mare, **Scrieri,** 2 volume (1987—1988, 416 + 256 p.), Sf. Maxim Mărturisitorul, **Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești** (1990, 368 p.), Sf. Chiril al Alexandriei, **Scrieri,** 2 vol. (1991 și 1992, 616 + 464 p; alte două volume sub tipar).

Pagini numeroase a publicat și în cunoscutul volum de **Convorbiri duhovnicești** al Părintelui Ioanichie Bălan de la mănăstirea Sihăstria (vol. II, Roman, 1988, p. 13—120 cuprinzând un număr de 91 de astfel de convorbiri, utile atât pentru credinciosul de rând, cât și pentru intelectuali.

În 1978 au apărut cele trei volume masive din **Teologia dogmatică ortodoxă**, pentru Institutele teologice (504 + 380 + 463 p.), considerată ca „o sinteză amplă a teologiei dogmatice a Bisericii Ortodoxe cu deschideri ecumenice, culme a gândirii dogmatice româneşti şi punct sigur de plecare pentru noi dezvoltări în gândirea dogmatică". („Studii teologice", an. XXXV, 1983, nr. 9—10, p. 690).

În 1981 apare volumul III din **Teologia morală ortodoxă**, sub titlul **Spiritualitatea ortodoxă** (320 p.), primele două volume fiind alcătuite de profesorii de Morală de la cele două Institute de atunci.

În anii următori, au văzut lumina tiparului alte două lucrări de prestigiu în Editura centrului mitropolitan din Craiova: **Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă** (1986, 440 p.) şi **Chipul nemuritor al lui Dumnezeu** (1987, 391 p.).

Situaţii deosebite i-au cerut să-şi spună cuvântul şi în probleme de istorie bisericească a românilor, legate mai ales de problema uniaţiei în Transilvania: **Lupta şi drama lui Inocenţiu Micu Clain** („B.O.R.", an. LXXXVI, 1968, nr. 9—10, p. 1137—1185), **Uniatismul din Transilvania, opera unei întreite silnicii** („B.O.R.", an, LXXXVII, 1969, nr. 3—4, p. 356—390), — ambele studii fiind incluse în volumul mai dezvoltat **Uniatismul din Transilvania încercare de dezmembrare a poporului român** (Bucureşti, 1973, 207 p.). A tratat, într-o perspectivă nouă, termenii de origine latină privind vechimea creştinismului românesc, în studiile: **Rolul Ortodoxiei în formarea şi păstrarea fiinţei poporului român şi a unităţii naţionale** (în „Ortodoxia", XXX, 1978, nr. 4, p. 584—603) şi **Vechimea şi spiritualitatea termenilor creştini români în solidaritate cu cei ai limbii române în genere** („B.O.R.", an. XCVII, 1979, nr. 3—4, p. 563—590).

Cunoscut încă din perioada „sibiană" a activităţii sale în diferite cercuri teologice de peste hotare, numele Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae începe să fie tot mai preţuit în lumea teologilor apuseni, mai ales în perioada post-belică, deşi ani în şir n-au existat contacte cu teologi de peste hotare. În perioada de relativă destindere de după 1964, începe să fie invitat să susţină conferinţe în diferite centre universitare din Apus, dar iniţial n-a obţinut acordul autorităţilor comuniste pentru a le onora. Abia în 1968 poate să răspundă la invitaţia profesorului de origine română Paul Miron de la Universitatea din Freiburg, precum şi uneia din partea Universităţii din Heidelberg, unde Biserica noastră are până azi doi prieteni sinceri, pe profesorii de teologie Friedrich Heyer şi Adolf Martin Ritter.

În 1969 este delegat, împreună cu regretatul preot profesor Ene Branişte să conferenţieze la Oxford. Aici încheie legături de prietenie cu teologul anglican reverendul Donald Allchin, datorită căruia va putea publica articole în revista „Sobornost" din Londra. Alte conferinţe vor urma după 1970, la Köln, Tübingen, Bonn, Freiburg, Heidelberg, Paris, Berna, Strasbourg, Geneva, Oxford, Belgrad, Atena, Tesalonic, Bossey, Ierusalim şi în alte părţi. În noiembrie—decembrie 1982, la invitaţia unor comunităţi româneşti din S.U.A. şi a unor organisme religioase internaţionale, a conferenţiat la New York, Boston, Detroit, Washington şi Chicago. A făcut parte din Comisia ortodoxă română pentru dialogul teologic cu Biserica evanghelică din Germania, participând la diferite întruniri în ambele ţări.

Numeroşi teologi români şi străini i-au prezentat personalitatea şi opera ştiinţifică în diferite publicaţii teologice de peste hotare (Antonie Plămădeală, Ion Bria, Dumitru Radu, Dan Ciobotea, Daniel Nesser, A. M. Allchin, John Meyendorff, Olivier Clément, Alf Johansen şi mulţi alţii). De pildă, părintele profesor Ion Bria, îi făcea următoarea caracterizare succintă: „Numele său este asociat cu producerea unei opere de proporţii vaste, în care a abordat toate subiectele cheie ale doctrinei ortodoxe, de crearea unei teologii verticale şi personale, de căutare a unor rădăcini noi, în omul şi în cultura de azi, ale spiritualităţii ortodoxe tradiţionale" („Ortodoxia", an. XXX, 1978, nr. 4, p. 638).

În acelaşi timp i s-au tipărit un număr apreciabil de lucrări peste hotare: **Rugăciune, libertate, sfinţire** (în limba greacă, Editura Leimon, Atena, 1980, 112 p.), **Dieu est amour** (traducere, prefaţă şi comentarii de Daniel Nesser, Génève, Ed. Labor et Fides, 1980, 122 p.), **Theology and the Church** (traducere de Robert Bassinger, cu un cuvânt înainte de prof. John Meyendorff, St. Vladimir Seminary Press, New York, 1980, 240 p.), **Prière de Jésus** et experience du Saint Esprit (preface Olivier Clément, Paris, 1981, 136 p.), Marc Antoine Costea de Beauregard, **Dumitru Stăniloae. Ose comprendre que jé t'aime** (Paris, 1983, 221 p.), **Le génie de l'Orthodoxie** (traduit du roumain par Dan Ilie Ciobotea, Paris, 1985, 144 p.), **Orthodoxe Dogmatik** (Übersetz von Hermann Pitters, 1985, 1985, 458 p.). În Grecia, profesorul Nellas a publicat două volume din opera Sfântului Maxim Mărturisitorul, cu introducere şi comentarii datorate Părintelui Dumitru Stăniloae. O serie de studii în reviste de specialitate de peste hotare completează acest număr impresionant de cărţi apărute în atâtea ţări şi diferite limbi de circulaţie.

La rândul său a tradus, din limba germană, lucrarea teologului catolic, prieten al Bisericii noastre, părintele Wilhelm Nyssen, **Pământ cântând în imagini. Frescele exterioare ale mănăstirilor din Moldova** (Buc., 1978, 196 p.).

Bogata activitate teologică a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae pusă în slujba Bisericii Ortodoxe în genere şi a celei româneşti în special, dar şi a unităţii creştine, a fost unanim apreciată nu numai în ţară, ci şi în afara hotarelor ei. Dovadă sunt numeroasele titluri onorifice şi distincţii care i s-au acordat: „doctor honoris causa" al Facultăţii de Teologie din Tesalonic (1976), al Institutului teologic „St. Serge" din Paris (1981), al Facultăţii de Teologie din Belgrad (1982), al Facultăţii de Teologie din Atena (1991). I s-au mai atribuit: Premiul „Dr. Leopold Lukas" al Facultăţii de teologie evanghelică din Tübingen, „Crucea Sf. Augustin de Canterbury" din partea primatului Angliei (1981).

În ţară, i se acordă cinstirea cuvenită abia după evenimentele din decembrie 1989. În 1990 a fost ales membru corespondent al Academiei Române, iar în 1992 membru activ. Tot în 1992 Universitatea din Bucureşti i-a conferit titlul de „doctor honoris causa", elogierea sa solemnă fiind făcută de rectorul Emil Constantinescu.

Din decembrie 1989, numărul volumelor publicate a sporit în chip vertiginos. S-a reluat, înainte de toate, apariţia **Filocaliei**, volumul XI, cu Scrisorile duhovniceşti ale Sfinţilor Varsanufie şi Ioan (în Editura Episcopiei Romanului şi Huşilor, 1990, 698 p.) şi volumul XII, cu cele Douăzeci şi nouă de cuvinte ale Cuviosului Isaia Pustnicul (Bucureşti, 1991, 296 p.).

La Craiova apare un volum masiv intitulat **Studii de teologie dogmatică ortodoxă** (Editura Mitropoliei, 1991, 705 p.), la care se adaugă un mic volum cu titlul **Reflexii despre spiritualitatea poporului român** (Editura Scrisul românesc, 1992, 161 p.), după care a urmat un **Comentariu la Evanghelia de la Ioan** (1993), iar la Sibiu **Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos** (1992).

La București apar: **Șapte dimineți cu Părintele Stăniloae** (convorbiri realizate de Sorin Dumitrescu, 1992, 267 p.), **Iisus Hristos viața lumii** (1993), și recent reeditatele: **Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama** (1993, 304 p.), **Ortodoxie și românism** (1993) și **Poziția lui Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie** (1993, 128 p.) și altele.

Tot după decembrie 1989 a scris zeci de articole la diverse ziare, din toată țara, a dat numeroase interviuri în presă și la radio, interviuri și expuneri la Televiziune. O bogată activitate predicatorială desfășurată pe parcursul a peste 60 de ani, la Sibiu și București, îi completează profilul cultural și spiritual deosebit.

Pentru toate acestea ,după 1989 începe să fie omagiat nu numai în presa bisericească, ci și în cea „laică", de mari oameni de cultură de la noi, ca Virgil Ierunca, Sorin Dumitrescu, Zoe Dumitrescu-Bușulenga, Gheorghe Vlădușescu și alții de peste hotare.

Socotim că nu putem încheia aceste rânduri omagiale fără a-i prezenta chipul luminos de dascăl și părinte duhovnicesc așa cum l-a văzut, la vârsta de 85 de ani, unul din „ucenicii" săi, părintele Ioanichie Bălan:

„Înconjurat de cărți și manuscrise, așezat la aceeași modestă masă de lucru, sub icoana Prea Sfintei Treimi și a Maicii Domnului, cărora le-a închinat viața și munca, Părintele Profesor scrie mereu. Scrie din iubire pentru Dumnezeu, scrie din râvnă pentru Biserică, din respect pentru Ortodoxie, din recunoștință pentru țara în care s-a născut și s-a format, și dintr-o datorie de conștiință pentru credincioși, pentru toți oamenii de pretutindeni, dornici de o călăuză spre Hristos și lipsiți de cuvânt și de hrană duhovnicească. Camera sa de lucru este mai degrabă o chilie călugărească, simplă, tăcută, plină de cărți; iar Părintele Dumitru, ca un sihastru neobosit și luminat de har, caută să-și facă datoria de preot al lui Hristos, de teolog și părinte duhovnicesc, până în ultimul ceas" (**Convorbiri duhovnicești**, II, Roman, 1988, p. 14).

O evaluare a muncii acestui titan al teologiei românești contemporane este greu de făcut acum. O vor face, parțial, ierarhii și dascălii de teologie care îl omagiază, cu venerația cuvenită, în acest volum. Dar o judecată obiectivă o va face, cu timpul, **istoria.** Ceea ce putem afirma cu certitudine, noi cei de azi, este doar atât: că Părintele Profesor Dumitru Stăniloae va avea un loc de cinste în panteonul marilor teologi ai neamului nostru. Și dacă în istoria Bisericii noastre românești se vorbește despre o „epocă" a lui Antim Ivireanul, a lui Veniamin Costachi ori a lui Andrei Șaguna, va trebui să se vorbească și de o „epocă Dumitru Stăniloae" în teologia românească. O „epocă" ce însumează peste 65 de ani de strădanii cărturărești și duhovnicești.

SUMMARY

Dumitru Stăniloae, priest, professor and member of the Romanian Academy, was born on November 17, 1903, in the Vlădeni village, in the former district of Făgăraş (now Braşov), son to a peasants' family. He went to the confessional primary school in his native village (1910—1916), then he studied at the „Andrei Şaguna" High-school in Braşov (he studied the first two classes privately, during the summer), after which he studied at the Theology Faculty in Cernăuţi (1923—1927). Metropolitan Nicolae Bălan sent him to specialize in Athens, Munich, Berlin and Paris (1927/29). He was full-professor at the "Andrean" Theological Academy in Sibiu, where he received tenure in Dogmatics (1929—1946) and he was Rector of this Academy (1936—1946). He was editor of the "Telegraful Român" newspaper (1934—1945). He had some of his papers published in Sibiu. Due to these papers he was universally accepted as one of the most representitive theologians of the 20th century: **The Life and Teachings of Saint Gregory Palamas** (1938), **Orthodoxy and Rumanism** (1938), **Lucian Blaga's Standpoint Regarding Christianity and Orthodoxy** (1942), **Jesus Christ or the Restoration of Man** (1943); he also translated the of **Dogmatics** Hristu Andrustos (1930) and four volume from **Filocalia** (1946—1948); he also published studies in "Revista teologică" in Sibiu, in the "Theological Academy Yearbooks", in Nichifor Crainic's "Gândirea" magazine, as well as in other periodicals.

As a consequence of the pressure he had suffered from the new Communist state authority, he was forced to transfer to the Theology Faculty in Bucharest (January 1947), where he taught Ascetics and Mysticism. After the reform in education in 1948, the Faculty became Theological Institute of Universitary degree and he started teaching at the Dogmatics Department. He then published studies in the **Orthodoxy** and **Theological Studies** magazines, as well as in magazines of Metropolitan centres. On 1958, November 5 he was arreasted and sent to prison for five years, under the charge of "attempts against the proletarian Romanian state". He was imprisoned at Jilava and then at Aiud, where many intellectuals and other politicians were also imprisoned. He was released in 1963, worked for a while at the Archbishopy Administration in Bucharest and in the fall of 1965 he regained tenure at the Theological Institute in Bucharest, where he supervised doctorate students. He worked there until he retired in 1973. Afterwards he worked as an adjunct consulting professor.

He went on publishing many papers and studies in theological magazines, of which the following ones should be mentioned: volumes 7—12 of **Filocalia** (1976—1992), **Orthodox Dogmatic Theology** (3 volumes, 1978), one volume of **Christian Ethics** (1981), **Community and Spirituality in Orthodox Liturgy** (1968), **Studies in Orthodox Dogmatic Theology** (1991), **The Gospel Image of Christ** (1992). He translated from St. Gregory of Nyssa (1983), St. Maximus the Confessor (1983), St. Athanasius the Great (1987—1988), and St. Cyril of Alexandria (1991 and 1992). Some of his older papers have been recently re-edited, others have been translated into French, German and English. He was invited to lecture at many Universities abroad, inclusively

in the USA and he was granted the Doctor Honoris Causa degree by the Theology Faculties in Paris, Belgrade, Athens and Bucharest (1992). He was elected correspondent member of the Romanian Academy in 1990, and then he became an active member of the same Academy in 1992.

151 articole.

PĂRINTELE PROF. ACAD. DUMITRU STĂNILOAE
BIBLIOGRAFIE SISTEMATICĂ*

1. Organizare

A. Lucrări în volum (cărţi, studii, conferinţe).
B. Traduceri (în volum şi reviste).
C. Studii teologice, morale şi istorice (în reviste).
D. Articole, note, însemnări şi comentarii ecumenice.
E. Recenzii.
F. Publicistica de la revista „Gândirea".
G. Ziaristica de la „Telegraful Român" şi alte articole din presă.
H. Articole omagiale şi comemorative.
I. Cuvântări
J. Predici.
K. Prefeţe.
L. Interviuri, în presă, la radio şi televiziune.
M. Articole, recenzii şi aprecieri despre Păr. prof. Dumitru Stăniloae.

2. Lista prescurtărilor

AATA = „Anuarul Academiei Teologice Andreiane", Sibiu, 1923—1947.
AB = „Altarul Banatului", Timişoara (serie nouă), 1990 —
BOR = „Biserica Ortodoxă Română", Bucureşti , 1874 —
G = „Gândirea", Bucureşti, 1920—1944.
GB = „Glasul Bisericii", Bucureşti, 1941 —
MA = „Mitropolia Ardealului", Sibiu, 1956—1990.
MB = „Mitropolia Banatului", Timişoara, 1950—1990.
MMS = „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", Iaşi, 1924—1990.
MO = „Mitropolia Olteniei", Craiova, 1948 —
O = „Ortodoxia", Bucureşti, 1949 —

* Realizată de Prof. Gheorghe F. Anghelescu, revizuită şi reorganizată de Diac. asist. Ioan I. Ică.

PSB = „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti“, colecţia principalelor patristice în traducere românească, editate de Institutul Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Patriarhiei Române, Bucureşti, 1978 —
ROC = „Romanian Orthodox Church News“, Bucureşti, 1970 —
RL = „România liberă“, Bucureşti, 1942 —; serie nouă din decembrie 1989 —
RT = „Revista teologică“, Sibiu, 1907—1947, 1991 —
ST = „Studii teologice“, Bucureşti, 1949 —
TR = „Telegraful român“ Sibiu, 1853 —
VOR = „Vestitorul Ortodoxiei Româneşti“, Bucureşti, 1989 —

A. LUCRĂRI ÎN VOLUM (cărţi, studii, conferinţe)

1. *Viaţa şi activitatea patriarhului Dosofteiu al Ierusalimului şi legăturile lui cu Ţările Româneşti,* teză de doctorat, cu o prefaţă de V. Loichiţă, în „Candela“, nr. 40, 1929, p. 208—276; şi separat în extras, Cernăuţi, 1929, VII + 69 p.
2. *Catolicismul de după război,* Editura Arhidiecezană, Sibiu, 1933, 202 p. (lucrare alcătuită din articole publicate în „Anuarul Academiei Teologice Andreiane“, anii 1930—1931, 1931—1932 şi în „Revista Teologică“, 1931—1932; cf. D. 2, 3, 4).
3. *În zadar: Statutul organic şagunian,* Editura Arhidiecezană, Sibiu, 1933, 32 p. (cf. G 53).
4. *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama,* cu trei tratate traduse (cf. B. 2) (Seria teologică nr. 10), Sibiu, 1938, 249 + CLXI p. Ediţia a II-a, Editura Scripta, Bucureşti, 1993, 304 p.
5. *Ortodoxie şi Românism,* Editura Arhidiecezană, Sibiu, 1939, 395 p. (culegere de articole publicate între 1934—1935 în „Telegraful Român“ şi „Gândirea“; cf. F 1; G 63—64; F. 4, 8, 5, 2, 3; G 166, 167, F 6, 7; G 182, 131) (reeditare în curs).
6. *Poziţia D-lui Lucian Blaga faţă de Creştinism şi Ortodoxie,* Editura Arhidiecezană, Sibiu, 1942, 162 p. (retipărire din „Telegraful Român“, 1940 şi 1942; cf. D 270 şi 213). Ediţia a II-a cu postfaţă succintă de Gh. Vlăduţescu, Bucureşti, 1993, 128 p.
7. *Biserica românească,* Braşov, 1942, 20 p.
8. *Iisus Hristos sau restaurarea omului,* (Seria teologică, nr. 24), Editura Arhidiecezană, Sibiu, 1942, 405 p. (reeditare în curs).
9. *Carte de învăţătură creştină ortodoxă,* Editura Institutului biblic, Bucureşti, 1952, p. 68—116, 116—132, 163—189 (în colaborare).
10. *Teologia dogmatică şi simbolică pentru Institutele teologice,* 2 volume, Bucureşti, 1958 (în colaborare cu N. Chiţescu, Isidor Todoran, Ioan Petreuţă; Părintele profesor Dumitru Stăniloae nu a fost consemnat ca şi coautor, pentru că între timp, înainte de apariţia lucrării, a fost arestat).
11. *The Victory of the Cross,* SLG Press, Convent of the Incarnation Fairacres, Oxford, Introduction by, A.M. Allchin, 1971, 22 p.
12. *Ho stauròs kaì he charà stè zoè tôn monachôn* (conferinţă, sept. 1972). Ed. Arhiep. Atena, 1973, 31 p.

13. *Uniatismul în Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1973, 208 p. (cf. A 75, 81, 85, H 30).
14. *Mystagogia toû hagiou Maximou toú Homologétou*. Eisagogè — Schólia protopresbyteros Dimitrios Staniloae; metaphráse Ignations Sakales, („Epi tàs pegás" 1), Ekd. Apostolikè Diakonía, Athena, 1973, 285 p.
15. *Gìa héna orthódoxo oikoumenìsmo, Eucharistìa-piste-Ekklesía (tà próblema tês Intercommunion)*, eisagogé Panagiotes Nellas, metaphràse Eleuthérios Mainas, Ekd Athos, Peiraieus, 1976, 117 p. (cf. C 71 și 97).
16. *Philosophikà kai theologikà Érotémata ("Peri diaphóron aporion tôn hagíon Dyonisíou kaì Gregoriou"), toû hagíou Maxímou toû Homologètou*. Eisagogè-Schólia, Prot. D. Stăniloae; metaphráse Ignatios Sakales, tom. I („Epi tàs pegás" 4), Ekd. Apostolikè Diakonía, Atena, 1978, 316 p.
17. *Teologia dogmatică ortodoxă*, pentru Institutele teologice, 3 volume, București, 1978, 504+380+466 p. (reeditare în curs).
18. *Proseuchè — Eleuthería — Hagióteta, Prólogos* Arhim. Gheorghios Grigoriatou, Ekd. „Leimon", Atena, 1980, 112 p. (=C 141, 142).
19. *Dieu est Amour*, traduction et preface de D. Nesser, (coll. Perspective Orthodoxe nr. 1), Labor et Fides, Geneva, 1980, 122 p. = C 96 + câteva fragmente din *Dogmatica I)*.
20. *Theology and the Church*, translated by Robert Barringer, Foreword by John Meyendorff, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1980, p. 240 (=C 60, 70, 86, 73, 84, 106 și 104).
21. *Prière de Jesus et experience de Saint Esprit*, préface Olivier Clement, Paris, 1981, 136 p. (= C 142 și 118).
22. *Teologia morală ortodoxă (vol. 3), Spiritualitatea ortodoxă*, (pentru institutele teologice), București, 1981, 320 p. (reeditare în curs).
23. *Prayer and Holiness; The Icon of Man Renewed in God*. SLG Press, Convent on Incarnation Fairacres, Oxford, 1982.
24. *Ose comprendre que je t'aime*, préface de A.M. Allchin (coll. „Temoins spirituels l'aujourd'hui"), Paris, Les editions de Cerf, 1983, 221 p. (interviu cu Marc Antoine Costa de Beauragard).
25. O' *Theòs eínai agápe*, Thessalonike, 1984, 104 p.
26. *He poreía mè tòn Sotéra Christo*, Ekd. Tò Peribolè tês Panagías, Thessalonike, 1984.
27. *Orthodoxe Dogmatik I*. Mit einem Gleitwort von Jürgen Moltmann. Aus dem Rumänischen übersetzt von Hermann Pitters (Ökumenische Theologie, hg. von Jüngel, W. Kasper, H. Küng, J. Moltmann, Bd. 12), Zürich —Einsiedeln — Köln: Benzinger Verlag; Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1985, 485 p.
28. *La génie de l'Orthodoxie. Introduction*. Avant — propos du métropolite Damaskinos, Preface d'Olivier Clement, Traduit du roumain par Dan Ciobotea, Desclée de Brouwer, Paris, 1985, 144 p. (traducerea capitolului introductiv despre Revelație din *Dogmatica I)*.

29. *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, 440 p.
30. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 1987, 392 p.
31. *Convorbiri duhovnicești, II*, Editată de Episcopia Romanului și Hușilor, 1988, p. 13—120 (în colaborare).
32. *Orthodoxe Dogmatik II*, aus dem Rumänischen übersetzt von Hermann Pitters (Ökumenische Theologie 15) Zürich-Einsiedeln-Köln: Benzinger Verlag; Gutersloher Verlaghaus Gerd. Mohn., 1990, 305 p.
33. *Ho Theòs, ho kósmos kaì ho ánthropos: Eisagogé stén orthodóxe dogmatiké theologia*, metaphráse P. Constantin Coman, Jorgos Papaeuthymíou, Athena, Armos, 1990, 154 p. (traducerea capitolului introductiv despre Revelație din *Dogmatica I*).
34. *Studii de teologie dogmatică ortodoxă: Hristologia Sf. Maxim Mărturisitorul. Omul și Dumnezeu. Sf. Simeon Noul Teolog; Imnele iubirii dumnezeiești*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, 708 p.
35. *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Editura Scrisul românesc, Craiova, 1992, 161 p.
36. *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Editura Mitropoliei Ardealului, Sibiu, 1992, 286 p.
37. *7 Dimineți cu Părintele Dumitru Stăniloae*. Convorbiri realizate de Sorin Dumitrescu, Editura Anastasia, București, 1992, 271 p.
38. *The Experience of God*, Translated by Ioan Ioniță and Robert Barringer, Foreword by Bishop Kallistos of Diokleia, Holy Cross Orthodox Press Brookline — Massachussetts, 1993, 280 p. (traducerea volumului I din „Teologia dogmatică ortodoxă").
39. *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*. Prefață de pr. prof. Dr. Ilie Moldovan, *antologie, studiu introductiv* și *note*, de Sandu Frunză, Dacia, Cluj-Napoca, 1993, 240 p.

ÎN CURS DE APARIȚIE

40. *Orthodoxe Dogmatik III*, übersetzt von Hermann Pitters, Benzinger et all.
41. *Comentarii la Evanghelia după Ioan*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1993.
42. *Iisus Hristos — lumina lumii și îndumnezeirea omului*, Editura Anastasia, București, 1993.
43. *Sfânta Treime sau la început era iubirea*, Editura Institutului Biblic, București, 1993.
44. *Iisus Hristos în scrierile apostolice și în cei ce primesc credința*, Editura Deisis, Alba Iulia, 1993.

B. TRADUCERI ÎN VOLUM ȘI ÎN REVISTE

1. Andrutsos, Hristu: *Dogmatica Bisericii Ortodoxe răsăritene*, Editura Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1930, XIV + 478 p.

2. *Două tratate ale Sf. Grigorie Palama (Triada I, 2 și 3)*, în „AATA", IX, 1932—1933, p. 5—70; reluate ca anexă la A 4, p. I—LXIII + *Apologia mai extinsă*, p. LIX—XCI și *Antireticul V contra lui Achindin*, p. XCII—CLX.
3. Vâșeslavțev, Boris: *Însemnătatea inimii în religie* („Putj", Paris, 1925, p. 79—89), în „R.T.", XXIV, 1934, nr. 1—2, p. 31—40.
4. Sf. Maxim Mărturisitorul, *„Mistagoghia" (Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii)*. Introducere și traducere, în „R.T.", XXXIV, 1944, nr. 4—5, p. 166—181 și nr. 6—8, p. 339—356.
5. *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii sau culegere din scrierile sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. I, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1946, 406 p. (Cuvânt înainte, p. V—XII, traducere și note); reeditare, Ed. Harisma, București, 1992.
6. *Filocalia...*, vol. II, *Din scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Sibiu, 1947, 288 p. (prefață, traducere și note).
7. *Filocalia...*, vol. III, *Sfântul Maxim Mărturisitorul: Răspunsuri către Talasie*, Sibiu, 1948, 464 p. (cuvânt înainte, traducere și note).
8. *Filocalia...*, vol. IV, *Scrierile Sfinților Părinți: Talasie, Isichie Sinaitul, Filotei Sinaitul, Ioan Carpatiul, Ioan Damaschin, Teodor al Edessei, Teognost, Ilie Ecdicul, Teofan, cu îndemnuri pentru supravegherea gândurilor și sfaturilor despre rugăciune*, Sibiu, 1948, 328 p. (cu prefață și note).
9. Mitropolitul Serghei Stragorodțki, *Importanța succesiunii apostolice la heterodocși*, în „MMS", XXIX, 1963, nr. 9—10, p. 574—591.
10. Nyssen, Wilhelm: *Începuturile picturii bizantine*, Editura Institutului Biblic, 1975, 165 p. (prefață și traducerea primei jumătăți a cărții, restul traducerii de Lidia Stăniloae).
11. *Filocalia...*, vol. V, A. Petru Damaschin, *Învățături duhovnicești*, *Simeon Metrafrastul*: B. *Parafrază la Macarie Egipteanul*, București, 1976, 392 p. (Introducere la A. p. 7—26; și B. p. 277—292 și note).
12. *Filocalia...*, vol. VI. 1. Simeon Noul Teolog. *Cele 225 de capete teologice și practice; Capetele morale: Cuvântările morale întâi și a cincea*. 2. Nichita Stihatul. *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință; Vederea raiului*, București, 1977, 392 p. (1. Introducere, p. 7—16; 2. Introducere, p. 205—210).
13. *Filocalia...*, Vol. VII. 1. *Nichifor din singurătate, Teolipt al Philadephiei*, 3. *Sfântul Grigore Sinaitul*, 4. *Sfântul Grigore Palama*, București, 1977, 528, p. (1. Scurtă notă biografică, p. 7—10; 2. Viața și scrierile lui, p. 35—42; 3. Viața lui, scrierile lui, p. 75—90; 4. Viața și scrierile lui, p. 205—222), cu note.
14. Nyssen, Wilhelm: *Pământ cântând în imagini. Frescele exterioare ale mânăstirilor din Moldova*, Editura Institutului Biblic, București, 1978, 196 p. cu ilustrații (traducere și prefață).
15. *Filocalia...*, vol. VIII, *Calist și Ignatie, Calist Patriarhul, Calist Angelicude, Calist Catafygiotul și alții, precum și un studiu al traducătorului despre istoria isihasmului în ortodoxia română, cu câ-*

teva texte filocalice ale unor călugări români, Bucureşti, 1979, 648 p. (Introducere, p. 7—16; studiul despre isihasmul din România, p. 555—587) şi note.
16. *Filocalia . . .*, IX. 1. *Scara Sfântului Ioan Scărarul* şi 2. *Învăţăturile lui Ava Dorotei*, Bucureşti, 1980, 648 p. (Introducere p. 5—30/1 şi Viaţa, opera şi răspândirea ei, p. 465—472/2/ şi note).
17. *Filocalia . . .*, vol. X, Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoinţe*, Bucureşti, 1981, 524 p. (Introducere, p. 6—12 şi note).
18. Sf. Grigore de Nyssa, *Scrieri*, partea I, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor; Despre Fericiri; Despre rugăciunea domnească; Despre rânduiala cea după Dumnezeu şi nevoinţa adevărată*, trad. în colab. cu Pr. prof. Ioan Buga; *Despre viaţa lui Moise*, Bucureşti, 406 p. (I), (PSB, 29). (Introducere; p. 5—18).
19. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrieri* (partea I), *Ambigua;* Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1983, 372 p. (cu introducere, p. 5—42, indici, p. 354—366 şi note ample), (PSB, 80).
20. Sf. Atanasie cel Mare, *Scrieri*, (partea I): *Cuvânt împotriva elinilor; Cuvânt despre întruparea Cuvântului; Trei cuvinte împotriva arienilor*, Bucureşti, 1987, 416 p. (Studiu introductiv p. 5—26, Indice, p. 403—415, cu note ample), (PSB, 15).
21. Sf. Atanasie cel Mare, *Scrieri*, (partea II), *Epistole. Viaţa Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, Bucureşti, 1988, 256 p. (Introducere, p. 5—20; indice, p. 246—255 cu note), (PSB, 16).
22. Sf. Chiril al Alexandriei; *Tâlcuirea Psalmilor*, în M.O., XLI (1989), nr. 4, p. 37—62; nr. 5, p. 45—77; nr. 6, p. 100—122; XLII, 1990, nr. 1—3, p. 123—159; nr. 4—6, p. 155—204; XLIII, 1991, nr. 1, p. 53—72; nr. 2, p. 53—71; nr. 4—6, p. 76—92.
23. *Filocalia . . .*, XI. Sfinţii Varsanufie şi Ioan, *Scrisori duhovniceşti*, Editura Episcopiei Romanului şi Huşilor, Roman, 1990, 700 p. (introducere, p. 5—24 şi note).
24. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*, (partea a II-a). *Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti*, Bucureşti, 1990, 368 p. (Introducere, p. 5—8, indice, p. 357—368 şi note ample), (PSB 82).
25. Sf. Chiril al Alexandriei, *Scrieri*, (partea I), *Închinarea şi slujirea în duh şi adevăr*, Bucureşti, 1991, 616 p. (Cuvânt înainte de Teoctist, patriarhul BOR, p. 5—6, introducere, p. 7—10 şi note), (PSB 38).
26. *Filocalia . . .*, vol. XII. *Cuviosul Isaia Pustnicul. Douăzeci şi nouă de cuvinte*, Editura Harisma, Bucureşti, 1991, p. 296. (Scurtă introducere a traducătorului, p. 5—6 cu note).
27. Sf. Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeieşti*, traducere, introducere şi note în: *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 322—705 (traducere şi note), p. 307—321 (introducere). ,
28. *Din istoria isihasmului în ortodoxia română*, studiu, introduceri, traducere şi note (antologie de texte din *Filocalia* VIII). (Colecţia, Mari scriitori creştini, îngrijitor: Octavian Cheţan), Editura Scripta,

Bucureşti, 1992, 172 p.
29. Sf. Grigorie Teologul, *Cele 5 cuvântări teologice*, traducere din greceşte, introducere şi note, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, 188 p

ÎN CURS DE APARIŢIE

30. Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafirele*, cu o introducere şi note, Ed. Institutului Biblic (PSB 39), Bucureşti, 1992, 464 p.
31. Sf. Chiril al Alexandriei, *Dialoguri despre Sf. Treime*, sub tipar.
32. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, sub tipar.
33. Sf. Dionisie Areopagitul, *Scrieri*, Ed. Paideia, Bucureşti, sub tipar.

C. STUDII DE TEOLOGIE, MORALĂ, ISTORIE (în reviste)

1. *Munca şi proprietatea în Testamentul nou*, în „RT", anul XXVI 1926, nr. 8—10, p. 230—240.
2. *Sinodul de la Niceea împotriva Postiudaiştilor*, în „RT", anul XIX 1929, nr. 5—6, 163—167.
3. *Curente noi în teologia protestantă germană*, în „RT", an. XIX 1929, nr. 7—8, p. 234—238.
4. *Calea spre lumina dumnezeiască la Sfântul Grigorie Palama*, în „AATA", VI, 1929—1930, p. 55—77.
5. *Din tratativele de unire între Biserica Ortodoxă şi Catolică pe timpul împărăţiei latine din Constantinopol*, în „RT", XX, 1930, nr 3—4, p. 167—174.
6. *Un codice manuscris*, în „RT", XX, 1930, nr. 11—12, p. 426—430.
7. *Care dintre eretici şi schismatici vor putea fi primiţi în sânul Bisericii Ortodoxe? a) Prin Botez; b) Prin Mirungere; c) Prin „Libelos pisteos"?* în „RT", 1931, nr. 11—12, p. 444—447.
8. *Maşinismul şi viaţa spirituală* în „AATA" XI, 1934—1935, Sibiu p. 40—46.
9. *Metafizica lui Lucian Blaga*, în „RT", XXIV, 1934, nr. 11—12, Sibiu 393—401.
10. *Pentru depăşirea individualismului şi a socialismului*, în „RT" XXV, 1935, nr. 1—2, p. 33—40.
11. *Pastorala mai nouă şi importanţa ei în cadrul învăţământului teologic*" în „RT", XXV, 1935, nr. 5—6, p. 214—221.
12. *Din urmările edictului de toleranţă în ţinutul Haţegului*, studiu publicat în vol. *„Fraţilor Alexandru şi Ioan Lapedatu"*, Bucureşti 1936, p. 537—542.
13. *Dumnezeu şi timpul. Idei generale*, în „RT", 1937, nr. 12, Sibiu, p 457—461.
14. *O luptă pentru Ortodoxie în Ţara Haţegului*, în „AATA", XV 1938—1939, Sibiu, p. V—76.
15. *Naţionalismul şi morala creştină* (referat, 18 nov. 1937), în *Probleme şi fapte ortodoxe, din activitatea BOR, din Arhiepiscopia Sibiului*, 1938, p. 36—45.

16. *Antropologie ortodoxă. Comentariu asupra stării primordiale a omului*, în „AATA", anul XVI (1939—1940), p. 5—21.
17. *Credință și logică*, în „RT", XXIX, 1939, nr. 12, p. 477—480.
18. *Iisus Hristos ca profet*, în „RT", anul XXXI, 1941, nr. 11—12, p. 469—485.
19. *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, în „AATA", XIX, 1942—1943, Sibiu, 1943, p. 5—406. (=A 8).
20. *Din urmările Edictului de toleranță în ținutul Făgărașului*, în vol. *Omagiul lui Ioan Lupaș la împlinirea vârstei de 60 de ani*, București, 1943, p. 826—833.
21. *Căință și înviere sufletească* (Conferință FOR, Sibiu, 28 martie 1944), în „RT", XXXV, 1945, nr. 1, p. 8—24.
22. *Elemente de antropologie ortodoxă*, în volumul omagial dedicat Patriarhului Nicodim. București, 1946, p. 236—243 (și în „BOR", 64, 1946, p. 279, ș.u).
23. *Soroace desmințite*, în „ST", I, 1949, nr. 5—6, seria a II-a, p. 374—380.
24. *Organizarea sinodală a Bisericii Ortodoxe în paralelă cu cezaropapismul catolic*, în „ST", II, 1950, nr. 9—10, p. 541—555.
25. *Invățătura despre Maica Domnului la ortodocși și catolici*, în „O", II, 1950, nr. 4, p. 559—609.
26. *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în „O", III, 1951, nr. 2—3, p. 295—340.
27. *Condițiile mântuirii*, în „ST", III, 1951, nr. 5—6, p. 245—256.
28. *Temeiuri dogmatice și duhovnicești pentru viața monahală de obște*, în „ST", IV, 1952, nr. 7—8, p. 371—393.
29. *Maica Domnului ca mijlocitoare*, în „O", IV, 1952, nr. 1, p. 79—129.
30. *Formele și cauzele falsului misticism*, în „ST", IV, 1952, nr. 5—6, p. 251—273.
31. *Învățătura creștină despre muncă*, în „ST", V, 1953, nr. 1—2, p. 24—37.
32. *Dumnezeiească Euharistie, în cele trei confesiuni*, în „O", V, 1953, nr. 1, p. 46—115.
33. *Starea sufletelor după judecata particulară în învățătura ortodoxă și catolică*, în „O", V, 1953, nr. 4, p. 545—614.
34. *Motivele și urmările dogmatice ale schismei*, în „O", VI, 1954, nr. 2—3, p. 218—159.
35. *Faptele bune în învățătura ortodoxă și catolică*, în „O", VI, 1954, nr. 4, p. 507—533.
36. *Mărturisirea păcatelor și pocăința în trecutul Bisericii* în „BOR", LXXIII, nr. 3—4, 1955, p. 218—250.
37. *Sinteză eclesiologică*, în „ST", an. VII, 1955, nr. 5—6, p. 262—284.
38. *Judecata particulară după moarte*, în „O" VII, 1955, nr. 4, p. 532—559.
39. *Legătura interioară dintre moartea și învierea Domnului*, în „ST", VIII, 1956, nr. 5—6, p. 275—287.

40. *Ființa Tainelor în cele trei confesiuni*, în „O", VIII, 1956, nr. 1, p. 3—28.
41. *Numărul Tainelor, raporturile dintre ele și problema Tainelor în afara Bisericii*, în „O", VIII, 1956, nr. 2, p. 191—215.
42. *Starea primordială a omului în cele trei confesiuni*, în „O", VIII, 1956, nr. 3, p. 323—357.
43. *Mărturisirea, mijloc de creștere duhovnicească*, în „MO", VII, 1956, nr. 4—5, p. 168—176.
44. *Încrederea și prietenia între oameni și popoare, condiții pentru coexistența pașnică între state și porunci ale învățăturii creștine*, în „BOR", LXXIV, 1956, nr. 5, p. 438—450.
45. *Liturghia și unitatea religioasă a poporului român*, în „BOR", LXXIV, 1956, nr. 10—11, p. 1078—1087.
46. *Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc*, în „O", IX, 1957, nr. 1, p. 3—40.
47. *Doctrina protestantă despre păcatul ereditar, judecată din punct de vedere ortodox*, în „O", IX, 1957, nr. 2, p. 195—215.
48. *Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei*, în „ST", anul IX, 1957, nr. 7—8, p. 427—452.
49. *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sf. Ioan Gură de Aur*, în „O", IX, 1957, nr. 3, p. 555—567.
50. *Cunoașterea lui Dumnezeu în scrierile lui Ioan Hrisostom*, în „O", IX, 1957, nr. 4, p. 599—662.
51. *De la creațiune la întruparea Cuvântului și de la simbol la icoană*, în „GB", XVI, 1957, nr. 12, p. 860—867.
52. *Sublimitatea preoției și îndatoririle preotului*, în „MO", IX, 1957, nr. 5—6, p. 298—312.
53. *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale*, în „MMS", XXXIV, 1958, nr. 3—4, p. 244—272.
54. *În jurul „Omiliilor duhovnicești" ale Sf. Macarie Egipteanul*, în „MO", X, 1958, nr. 1—2, p. 15—38.
55. *Tratativele dintre Biserica Ortodoxă Română și Anglicană, privite sub aspectul dogmatic*, în „O", X, 1958, nr. 2, p. 236—251. (Și în engleză: *Romanian Orthodox Anglican Talks: a Dogmatic Assesement*, în: *Romanian Orthodox church and the church of England*, Biblical and Orthodox Missionary Institute, Bucharest, 1976, p. 129—148).
56. *Comunitate prin iubire*, în „O", XV, 1963, nr. 2, p. 152—186.
57. *„Iconomia" în Biserica Ortodoxă*, în „O", XV, 1963, nr. 2, p. 152—186.
58. *Servire și proexistență*, în „GB", XXII, 1963, nr. 11—12, p. 1019—1030.
59. *Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderea ei*, în „O", XVI, 1964, nr. 1, p. 47—109.
60. *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în „O", XVI, 1964, nr. 4, p. 503—525, (și în engleză A 20, p. 11—44).
61. *Autoritatea Bisericii*, în „ST", XVI, 1964, nr. 3—4, p. 183—215.
62. *Noțiunea dogmei*, în „ST", XVI, 1964, nr. 9—10, p. 534—571.

63. *„Să nu ucizi". Temeiuri creştine pentru pace*, în „BOR", 1964, nr. 1—2, p. 76—95.
64. *Despre binele comun şi unele virtuţi creştine*, în „MB", 1964, nr. 4—5, p. 136—144.
65. *Legătura între Euharistie şi iubirea creştină*, în „ST", XVII, 1965, nr. 1—2, p. 3—32.
66. *Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă şi Vechile Biserici Orientale*, în „O", XVII, 1965, nr. 1, p. 5—27.
67. *Doctrina catolică a infailibilităţii la I-ul şi al II-lea Conciliu de Vatican*, în „O", XVII, 1965, nr. 4, p. 459—492.
68. *Biserica universală şi sobornicească*, îm „O", XVIII, 1966, nr. 2, p. 167—198.
69. *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în „ST", XVIII, 1966, nr. 9—10, p. 531—562.
70. *Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii*, în „O", XIX, 1967, nr. 1, p. 32—48 (şi în engleză A 20, p. 45—71).
71. *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în „O", XIX, 1967, nr. 4, p. 494—540 (trad. neogreacă — A 15).
72. *Criteriile prezenţei Sfântului Duh*, în „ST", XIX, 1967, nr. 3—4, p. 103—127.
73. *Revelaţia prin acte, cuvinte şi imagini*, în „Ortodoxia", XX, 1968, nr. 3, p. 347—377, (în engleză în A 20, p. 109—154).
74. *Lupta şi drama lui Inochenţiu Micu Klein*, în „BOR", LXXXVI, 1968, 9—10, p. 1137—1185 (reluat în A 13, p. 49—105).
75. *Some Characteristics of Orthodoxy*, în „Sobornost", series 5, nr. 9, 1969, p. 627—629.
76. *The Orthodox Conception of Tradition and the Developement of Doctrine*, în „Sobornost", Series 5, nr. 9, 1969, p. 652—662.
77. *The World as Gift and Sacrament of God's Love*, în „Sobornost", Series 5, no. 9, 1969, p. 662—673.
78. *Orthodoxy, Life in the Resurrection*, în "Eastern Churches Review", 2/4, 1969, p. 371—375.
79. *Uniatismul din Transilvania — opera unei întreite silnicii*, în „BOR", LXXXVII, 1969, nr. 3—4, p. 355—390 (reluat în A 13, p. 11—48).
80. *Iconomia dumnezeiască, temei al iconomiei bisericeşti*, în „O", XXI, 1969, nr. 1, p. 3—24. (În engleză: *The Economy of Salvation and Ecclesiastical "Economy"*, în „Diakonia", New York, I (1970), nr. 2, p. 115—126).
81. *Revelaţia ca dar şi făgăduinţă*, în „O", XXI, 1969, nr. 2, p. 179—196, (în engleză în A 20, p. 155—180).
82. *Teologia Euharistiei*, în „O", XXI, 1969, nr. 3, p. 343—364, (în franceză: *Theologie de l'Eucharistie*, în „Contacts", nr. 71, 1970, p. 184—211).
83. *Problema uniatismului în perspectiva ecumenică*, în „MA", XIV, 1969, nr. 4—6, p. 322—329 (şi în „O", XXI, 1969, nr. 4, p. 616—626) (reluat în A 13, p. 197—207).
84. *Sfânta Treime, structura supremei iubiri*, în „ST", XXII, 1970, nr. 5—6, p. 333 (şi în engleză în A 20, p. 73—108).

85. *Temeiurile teologice ale ierarhiei și ale sinodalității ei*, în „ST", XIXII, 1970, nr. 3—4, p. 165—178, (și în germană: *Die dogmatischen Grundlagen der Synodalität*, „Ostkirchliche Studien", 20, 1971, p. 3—16).
86. *Responsabilitatea creștină*, în „O", XXII, 1970, nr. 2, p. 181—196. (în engl. în *The Tradition of Life: Romanian Essays on Spirituality and Theology*, Fellowship of St. Alban and St. Sergius, ed. A. M. Allchin, London, 1971, p. 53—73).
87. *Unitate și diversitate în Tradiția ortodoxă*, în „O", XXII, 1970, nr. 3, p. 333—356, (în engl.: *Unity and Diversity in Orthodox Tradition* în "Greek Orthodox Theological Review", 17 (1972), p. 19—36).
88. *Transparența Bisericii în viața sacramentală*, în „O", XXII, 1970, nr. 4, p. 501—516, în germană: *Die Transparenz der Kirche auf Grund der Taufe* (în *Taufe und Firmung, Zweites Regensburger Okumenisches Symposion*, Hgr. E. Ch. Suttner, Friedrich, Pustet Verlag, Regensburg, 1971, p. 111—125).
89. *Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea Bisericii*, în „ST" XXII, 1970, nr. 1—2, p. 29—39, (în franceză: *La catholicitè de l'Eglise et les prières pour autrui* în „Contacts", 77 (1972), p. 9—27).
90. *Slujitori ai lui Dumnezeu, slujitori ai oamenilor*, în „B.O.R.", LXXXVIII, 1970, nr. 3—4, p. 408—416.
91. *Câteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei*, în „MO", XXII, 1970, nr. 7—8, p. 730—743 (în germană, în „Kyrios", 10, 1970, p. 8—24; în engl. în „Eastern Churches Review", 2, 1968—1969, p. 371—375).
92. *Slujirile bisericești și atribuțiile lor*, în „O", XII, 1970, nr. 3, p. 462—469.
93. *Darul lui Dumnezeu către noi*, în „MMS", XLVI, 1970, p. 258—267.
94. *He Hagia Graphé en schesei pros ten Ekklesian kai tèn parádosin* în *Ho zontanos Lógos*, Atena, 1970, p. 67—97.
95. *Creația ca dar și Tainele Bisericii*, în „O", nr. 1, 1970.
96. *Dumnezeu este iubire* (Ioan IV, 8), în „O", XXIII, 1971, nr. 3, p. 366—402, (în franceză în A 19, p. 23—90).
97. *În problema intercomuniunii*, în „O", XXIII, 1971, nr. 4, p. 561—584.
98. *The Cross and the Gift of the World*, în „Sobornost", series 6, no. 2, 1971, p. 96—110.
99. *St. Callinicus of Cernica*, în „Studies Supplementary to Sobornost", nr. 2, London, 1971, p. 17—32.
100. *The Foundation of Christian Responsability in the World: The Dialogue of God and Man*, în „Studies Supplementary to Sobornost", nr. 2, London, 1971, p. 53—73.
101. *Sobornicitate deschisă*, în „O", XXIII, 1971, nr. 2, p. 165—180.
102. *Teologia dogmatică în Biserica Ortodoxă Română, în trecut și azi*, în „O", XXIII, 1971, nr. 3, p. 309—363, (în colab. cu N. Chițescu, I. Todoran, I. Ică, I. Bria).
103. *Vom Geist der Orthodoxie*, în „Theologie der Gegenwart", 14, p. 88—95.

104. *Problems and Perspectives of Orthodox Theology*, în "The Altai Almanach", 2, 1971—1972, p. 40—50 (în engleză în A 20, p. 213—226).
105. *Taina Pocăinței ca fapt duhovnicesc*, în „O", XXIV, 1972, nr. 1, p. 5—13, (în germană: *Die Busse als geistliches Ereignis*, în vol. *Busse und Beichte, Drittes Regensburger Ökumenisches Symposion*, Hgr. E. Ch. Suttner, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg, 1972, p. 39—54).
106. *Învățătura ortodoxă despre mântuire și concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creștină în lume*, în „O", XXIV, 1972, nr. 2, p. 195—212, (în engleză în A 20, p. 181—212).
107. *Chipul lui Hristos în Biserica Rasăriteană: Iisus Hristos, darul și cuvântul suprem al lui Dumnezeu*, în „O", XXV, 1973, nr. 1, p. 5—17.
108. *Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume*, în „O" XXV, 1973, nr. 3, p. 347—362 (în franceză: *L'homme, image de Dieu dans le monde*, în „Contacts", 25 (1973), p. 287—309).
109. *Caracterul permanent și mobil al Tradiției*, în „ST", XXV, 1973, nr. 3—4, p. 149—164 (în franceză: *Le caractere statique et dynamique de la Tradition*, Tesalonic, 1974, p. 257—275).
110. *Învățătura Sf. Atanasie cel Mare despre mântuire*, în „ST", XXV, 1973, nr. 5—6, p. 328—340, (în franceză în vol.: *Politique et theologie chez Athanase d'Alexandrie*, Actes du colloque Chantilly, 1972, ed. p. Ch. Kannengieser, coll. Theologie historique, nr. 27, Beauchesne, Paris, 1974, p. 295—304, în germană în „Kyrios", 14 (1974), p. 25—42.
111. *Dumnezeu este lumină*, în „O", XXV, 1974, nr. 1, p. 70—96.
112. *Studii catolice recente despre Filioque*, în „ST", XXV, 1973, nr. 7—8, p. 471—505.
113. *Die Welt als Gabe und Sakrament des Liebe Gottes*, în „Orthodoxe Beiträge" *„Philoxenia"* V, 1973, Marburg, p. 40—45.
114. *La théologie dogmatique dans l'Eglise Orthodoxe Roumaine des origines à nos jours* (în colab. cu I. Todoran, N. Chițescu, I. Ică, în vol. *De la Théologie orthodoxe roumaine des origines à nos jours*, Bucarest, 1974, p. 211—284.
115. *Prière de Jesus et éxperience de Saint Esprit* în „Contacts" 26 (1974), p. 227—258.
116. *Jesus Christ, Incarnate Logos of God, Source of Freedom and Unity*, în "The Ecumenical Review, 26, 1974 (4), p. 403—412.
117. *Sfântul Duh în Revelație și în Biserică*, în „O", XXVI, 1974, nr. 2, p. 216—249.
118. *Le St. Esprit dans la théologie et la vie de l'Eglise Orthodoxe*, în „Contacts", XXVI, 1974, no. 87, p. 227—256, (reluat și în A 21, p. 85—131); (în engleză: *The Role of the Holy Spirit in the Theology and Life of the Orthodox Church*, în „Diakonia", 9, 1974, p. 343—366 și în „Sobornost", series 7, no. 1, 1975, p. 4—21.
119. *Natură și har în teologia bizantină*, în „O", XXVI, 1974, nr. 3, p. 392—439.

120. *Hristologia Sinoadelor*, în „O", XXVI, 1974, nr. 4, p. 573—579, (în engleză, în "Ekklesiastikos Pharos", 58 (1976), p. 130—137).
121. *La centralité du Christ dans le théologie, dans la spiritualité et dans la mission orthodoxe*, îr „Contacts", XXVII, nr. 92, 1975, p. 447—457 (referat la consultaţia ecumenică „Misiune şi Evanghelizare" Bucureşti — Cernica, iunie 1972).
122. *Trebuinţa de iertare şi de înnoire a Bisericii*, în „Almanahul Parohiei Ortodoxe Române din Viena", XIV, 1975, p. 57—61.
123. *Concepţia ortodoxă despre tradiţie şi despre dezvoltarea doctrinei"*, în „O", XXVIII, 1975, nr. 1, p. 5—14.
124. *Primirea tradiţiei în timpul de azi, din punct de vedere ortodox*, în „ST", XXVII, 1975, nr. 1—2, p. 5—12, (în franceză: *L'accueil de la Tradition dans le monde d'aujourd'hui. Le point de vue de l'orthodoxie*, în „Irénikon" 47, 1974, p. 451—466.
125. *Paştile, sărbătoarea luminii şi a bucuriei în Ortodoxie*, în „ST", XXVII, 1975, nr. 5—6, p. 349—358.
126. *Crucea în teologie şi cultul Bisericii Ortodoxe*, în „O", XXVII, 1975, nr. 3, p. 405—414; (în franceză în „Contacts", 28 (1976), p. p. 127—142; în engleză: *The Cross in Orthodox Theology and Worship*, în „Sobornost", nr. 4, 1977, p. 233—243).
127. *Die Entstehung des Petrusamtes in Orthodoxer Sicht*, în: *Zehn Jahre Oekumenismus*, Innsbruck, 1975, p. 136—141.
128. "*Phòs Christoû phaínei pâsi*" (cuvânt rostit la decernarea titlului de dr. h.c. al Facultăţii de teologie din Tesalonic, 13 mai 1976), "Epistemonikè Eptéris Theologikès Schóles Thessaloníkes" 21 (1976), p. 21—40 (şi extras 20 p.): p. 21—23, prezentare semnată de prof. Gh. Galitis, p. 39—40, rezumat în lb. franceză.
129. "*Bessi*" *în mănăstirile din Orient*, în „BOR", XCV, 1976, nr. 5—6, p. 587—589.
130. *Creaţia ca dar şi Tainele Bisericii*, în „O", XXVIII, 1976, nr. 1, p. 10—29.
131. *Crucea şi înnoirea creaţiunii în învăţătura ortodoxă*, în „MMS", LII, 1976, nr. 7—8, p. 467—477.
132. *Drumul cu Hristos Mântuitorul, prin Tainele şi sărbătorile Bisericii Ortodoxe*, în „O", XXVIII, 1976, nr. 2, p. 402—416.
133. *Semnificaţia luminii dumnezeieşti în spiritualitatea şi cultul Bisericii Ortodoxe*, în „O", XXVIII, 1976, nr. 3—4, p. 433—446.
134. *Dinamica creaţiei în Biserică*, în „O", XXIX, 1977, nr. 3—4, p. 281—291 (Referat susţinut la cel de-al doilea congres de teologie ortodoxă, Atena, 19—20 mai 1976); (în franceză: *La dynamique du monde dans l'Eglise*, în *Proces verbaux du II-e Congrès de théologie orthodoxe*, Atena, 1976, p. 346—360).
135. *Natura sinodicităţii*, în „ST", XXIX, 1977, nr. 9—10, p. 605—614.
136. *Universalitatea şi etnicitatea Bisericii în concepţia ortodoxă*, în „O", XXIX, 1977, nr. 2, p. 143—152.
137. *Icoanele în cultul ortodox*, în „O", XXX, 1978, nr. 3,, p. 475—487.
138. *La lecture de la Bible dans l'Eglise Orthodoxe*, în „Contacts" 30 (1978), p. 349—354.

139. *Liturghia comunităţii şi jertfa interioară în viziunea filocalică*, în „O", XXX, 1978, nr. 1—2, p. 389—399; (în franceză: *La liturgie de la communautè et la liturgie intérieure dans la tradition philocalique*, în *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*, Conférences St. Serge, Paris, XXV-e Semaine d'étude, juillet 1977, Roma, 1978, p. 259—273.

140. *Rolul Ortodoxiei în formarea şi păstrarea fiinţei poporului român şi a unităţii naţionale*, în „O", XXX, 1978, nr. 4, p. 584—604.

141. *La prière dans un monde secularisé*, în „Contacts", 30/1978, p. 237—250.

142. *Bréviaire hêsychaste*, în „Irènikon" 52 (1979), p. 54—68; 356—373 (versiune engleză Oxford, „Sisters of the Love of God", 1982); 5 conferinţe ţinute în sept. 1974 la Chevetogne: 1. Tendresse et saintété; 2. La prière pure et ses obstacles; 3. La saintété, transparence de Dieu dans la conscience de l'home; 4. Prière et liberté; 5. Besoin de pardon et renouveau de l'Eglise (reluate în A 21, p. 17—82).

143. *Învăţătura despre Sf. Treime în scrierea Sf. Vasile cel Mare „Contra lui Eunomie"*, în vol. *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârşirea sa*, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1980, p. 51—69.

144. *Fiinţa şi ipostasurile Sfintei Treimi, după Sf. Vasile cel Mare* în „O", XXXI, 1979, nr. 1, p. 53—75.

145. *Hristologie şi iconologie în disputa din secolele VIII—IX*, în „ST", XXXI, 1979, nr. 1—4, p. 15—53.

146. *Iisus Hristos, Arhiereu în veac*, în „O", XXXI, 1979, nr. 2, p. 217—231.

147. *Maica Domnului, Ocrotitoarea*, în „GB", XXXVIII, 1979, nr. 9—10, p. 938—950.

148. *Purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl şi relaţia Lui cu Fiul, ca temei al îndumnezeirii şi înfierii noastre*, în „O", XXXI, 1979, nr. 3—4, p. 583—592; (în engleză, în *Spirit of God, Spirit of Christ*, Geneva, 1981, p. 174—186); (în franceză în: *Le II-e Concile Oecuménique: Signification et actualité pour le monde chretion d'aujourd'hui*, Etudes theologiques de Chambesy 2, 1982, p. 201—211).

149. *Taina Euharistiei, izvor de viaţă spirituală în Ortodoxie*, în „O", XXXI, 1979, nr. 3—4, p. 499—510; (în germană: *Die Eucharistie als Quelle des Geistlichen Lebens*, în Luthe Verlag, Köln, 1979.

150. *Vechimea şi spiritualitatea termenilor creştini români în solidaritate cu ale limbii române în general*, în „BOR", XCVII, 1979, nr. 3—4, p. 563—5?0.

151. *Witness Through "Holiness" of Life*, în *Martyria-Mission: The Witness of the Orthodoxes Churches Today*, (ed. by I. Bria), Geneva, 1980, p. 45—51.

152. *Sfinţenia în Ortodoxie*, în „O", XXXIII, 1980, nr. 1, p. 33—43.

153. *Sfânta Scriptură şi tradiţia apostolică în mărturisirea Bisericii*, în „O", XXXII, 1980, nr. 2, p. 204—220. (Referat de dialog, în ger-

mană în *Das heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis.* Eine Dokumentation über das 1. Theologische Gespräch der EKD mit der RÖK, Goslar, 1979, Beiheft zur „Ökumenische Rundschau", nr. 42, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 1982, p. 30—45).

154. *Desăvârşirea noastră în Hristos* (I + II + III), în „MO", XXXII, 1980, nr. 1—2, p. 76—111, nr. 3—6, p. 402—427; XXXIII, 1981, nr. 1—3, p. 95—104.
155. *Maica Domnului în Prologul Evangheliei de la Luca,* în „O", XXX, 1980, nr. 3, p. 443—453.
156. *Fiul lui Dumnezeu, Fiul Omului,* „MMS", LVI, 1980, nr. 9—12, p. 733—763.
157. *Hoi logoi toû theoû et tê ktisei kai en tô Kyrio Iesoû Christô,* în „Orthódoxos Týpos", I—VIII, 28 dec. 1979 — 15 februarie 1980.
158. *Taina negrăită a Unului suprem,* în „MMS", LVII, 1981, nr. 1—3, p. 27—38.
159. *Cântarea liturgică comună, mijloc de întărire a unităţii dreptei credinţe,* în „O", XXXIII, 1981, nr. 1, p. 58—72.
160. *Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioşilor,* în „O", XXXIII, nr. 1, 1981, p. 5—12.
161. *Sâmbăta, ziua morţilor. Duminica, ziua învierii şi a vieţii fără de sfârşit,* în „O", XXXIII, 1981, nr. 2, p. 129—135.
162. *Der dreieinige Gott und die Einheit der Menschheit* în „Evangelische Theologie", 41 (1981), p. 439—450; (conferinţă cu ocazia primirii premiului dr. Leopold Lucas, Tübingen, 4.11.1981).
163. *Icoanele din biserică, reprezentare vizibilă a dreptei credinţe şi mijloace de întâlnire a credincioşilor cu Hristos, cu sfinţii care s-au săvârşit în El,* în „MO", 1981, nr. 10—12, p. 643—659.
164. *Liturghia, urcuş spre Dumnezeu şi poartă a cerului,* în „MB", XXXI, 1981, nr. 1—3, p. 41—56.
165. *Locaşul bisericesc propriu-zis, cerul pe pământ sau centrul liturgic al creaţiei,* în „MB", XXXI, 1981, nr. 4—6, p. 277—307.
166. *Sinodul II ecumenic şi Simbolul niceo-constantinopolitan* în „O", XXXIII, 1981, nr. 3, p. 382—385.
167. *Biserica în sensul de lăcaş şi de largă comuniune în Hristos,* în „O", XXXIV, nr. 3, 1982, p. 336—346.
168. *Die heiligen Sakramente nach dem Augsburgischen Bekenntnis im lutherischen Verständnis heute und in der Lehre der Orthodoxen Kirche* (referat ecumenic) în: *Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16—17 Jahrhunderts. Eine Dokumentation über das 2. Theologische „Esprüch der EKD mit der R.O.K. in Jassy,* 1980, Beiheft zur „Ökumenischen Rundschau" 43, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 1982, p. 27—46.
169. *The Christian Sense of Responsability,* în: *Jesus Christ — the Life of the World...* WCC, Geneva, 1982, p. 108—112.
170. *The Faces of Our Fellow Human Beings,* în „International Review of Missions", 71 (1982), p. 29—35.

171. *Idolul, chip al naturii divinizate și icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască,* în „O", XXXIV, 1982, nr. 1, p. 12—27.
172. *Mărturisirea dreptei credințe prin rugăciunile preotului însoțite de răspunsurile credincioșilor, ca pregătire pentru înfăptuirea jertfei euharistice și a împărtășirii de ea,* în „MB", 1982, nr. 1—3, p. 39—72.
173. *Modurile prezenței lui Hristos în cultul Bisericii,* în „MB", 1982, nr. 7—9, p. 429—457.
174. *Sfânta Cruce ca mijloc de sfințire și de binecuvântare și ca prilej de închinare,* în „O", XXXIV, 1982, nr. 2, p. 171—182.
175. *Tâche actuelle de la théologie,* în "Service Orthodoxe de Presse", 70 (1982), p. 17—20 (alocuțiune la decernarea titlului de dr. h.c. al Facultății de teologie din Belgrad).
176. *Logos, le temple qui rayonne,* în "Service Orthodoxe de Presse", 62, 1981, p. 22—23.
177. *Doctrina luterană despre justificare și Cuvânt și câteva reflexii ortodoxe,* în „O", XXXV, 1983, nr. 4, p. 495—509. (În franceză: în *M. Luther dans perspective oecumenique,* Etudes theologiques de Chambésy, 3, Editions du Centre orthodoxe, 1983, p. 185—195).
178. *Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu prin Care toate s-au făcut și se refac,* în „O", XXXV, 1983, nr. 2, p. 168—176.
179. *Ierarhia darurilor și treptele rugăciunii,* în „MO", 1983, nr. 3, p. 405—425.
180. *Jertfa lui Hristos și spiritualitatea noastră prin împărtășirea ei în Sfânta Liturghie,* în „O", XXXV, 1983, pr. 1, p. 104—118.
181. *O pictură bisericească contemporană, un comentar îmbogățit al dogmelor ortodoxe,* în „BOR", 1983, nr. 3—4, p. 176—184.
182. *Le Saint Esprit dans la théologie byzantine et dans la reflexion orthodoxe contemporaine,* în *"Credo in Spiritum Sanctum"* Atti del Congresso teologica internationale di pneumatologia in occasione del 1600 — o aniversario del I Concilio di Constantinopoli, Roma 22—26 marzo 1982, Vatican, 1983, p. 661—679.
183. *Legătura dintre evlavie și teologie în Biserica Ortodoxă,* în „MO" XXXVI, 1984, nr. 1—2, p. 47—57.
184. *Proscomidia sau rânduiala proaducerii darurilor pentru sfânta jertfă a lui Hristos,* în „MB", 1984, nr. 5—6, p. 261—277.
185. *Realitatea tainică a Bisericii,* în „O", XXXVI, 1984, nr. 3, p. 415—420 (referat la consultația ecumenică de la Chantilly, ian. 1985); în franceză: *Le mystére de l'Eglise,* în: *Church, Kingdom, World — The Church as Mystery and Prophetic Sign,* ed. by G. Limouris, WCC, Geneva, 1986, p. 50—57.
186. *Scrieri ale „Călugărilor sciți" daco-romani din sec. VI,* (traducere de prof. N. Petrescu), în „MO", 1985, nr. 3—4, p. 199—244, nr. 5—6, p. 391—441; nr. 9—10, p. 680—708; nr. 11—12, p. 783—793, studiu introductiv de pr. prof. D. Stăniloae: *Contribuția „călugărilor sciți" la precizarea hristologiei la începutul sec. VI,* în „MO", XXXVII, 1985, nr. 3—4, 199—244.
187. *Orthodoxie roumaine. II. Le monde — témoignage de la bonté de*

Dieu à l'égard des hommes, în „ROC", nr. 44, 1985, p. 57—65.
188. *Sfintele Taine și ierurgiile bisericești*, în „O", 1985, nr. 3, p. 450—454.
189. *L'approche orthodoxe de la vie*, în „Unité des chrétiens", (nr. special) 58, 1985, Paris, p. 8—9).
190. *Sfintele Taine și ierurgiile bisericești*, în „O", XXXVI, nr. 3, 1985, p. 450—454.
191. *Omiliile lui Laurențiu de Novae* (trad. de D. Popescu și M. Ciucă), în „MO", XXXVIII, 1986, nr. 4, p. 22—56; nr. 5, p. 58—70; nr. 6, p. 48—56. Studiu introductiv de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, „MO", XXXVIII, 1986, nr. 4, p. 22—32.
192. *Înnoirea și sfințirea credincioșilor în Taina Mărturisiriii, după învățătura Bisericii Ortodoxe*, în „O", XXXVIII, 1986, nr. 3, p. 10—18.
193. *Sfânta Treime — creatoarea, mântuitoarea și ținta veșnică a tuturor credincioșilor*, în „O", 1986, nr. 2, p. 14—42.
194. *Erneuerung und Heillgung der Gläubingen in Sakrament der Busse nach der Lehre der orthodoxen Kirche auf Grund der Heilige Schrift und der Heiligen Tradition* (referat ecumenic) în: *Busse und Berichte im Glauben und Leben unseren Kirchen und ihre Bedeutung für die Erneuerung und Heiligung des Christen.* Dritter Bilateraler Theologischer Dialog zwischen der R.O.K. und der EKD im 28 Mai bis 3 Juni 1982 in Hüllhort. Beiheft zur „Ökumenischen Rundschau" 51, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 1987, p. 25—32.
195. *The World as Proof of the Goodness of God to Men*, în „ROC", 1987, no. 4, p. 51—59.
196. *Orthodoxie Roumaine. La spiritualité romaine — synthèse entre l'Orient et l'Occident*, în „ROC", nr. 2, 1987, p. 57—68.
197. *Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat și înviat ca om: reunificatorul creației în El pentru veci*, în „MO", XXXIX, 1987, nr. 4, p. 7—24.
198. *Sfânta Treime și creația lumii din iubire în timp*, în „MO", XXXIX, 1987; nr. 2, p. 41—70; nr. 3, p. 28—47.
199. *Le triomphe du bien dans l'existence crée*, în „ROC", XVII, 1988, no. 2, p. 52—68.
200. *Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*; în „O", XL, 1988, nr. 3, p. 67—72; (în franceză: *Le christologie de S. Maxime le Confesseur* în „Contacts" 40 (1988) p. 112—120).
201. *Învierea sau biruirea morții*, în „O", XLI, nr. 2, p. 3—4.
202. *Cuvântul creator și mântuitor și veșnic înnoitor*, în „MO", XLIII, 1991, p. 7—19.
203. *Numele de creștini (adevărați) — mărturisirea sigură a lui Hristos*, în „O", XLIII, 1991, nr. 1, p. 3 ș.a.
204. *Conținutul creștin al rugăciunii către Hristos*, în „O", XLIII, 1991, nr. 2, p. 3—4.
205. *Dogmele — expresii ale iubirii divine*, în „O", XLIII, 1991, nr. 4, p. 3—4.
206. *Dogmele creștine și apostolice, expresii ale binelui celui mai înalt*,

în „O", XLIV, 1992, nr. 1—2, p. 3—4.

207. *Atragerea ierarhică a lumii spre Sfânta Treime prin Cuvântul lui Dumnezeu făcut om,* în „MO", XLIII, 1991, nr. 2, p. 14—34.
208. *Dumnezeu, Cuvântul Cel Întrupat, sfinţeşte creaţia prin cuvântul şi fapta omenească a Sa şi a omului şi, în special, a preotului,* în „MO", XLIII, 1991, nr. 4—6, p. 12—20.
209. *De ce suntem ortodocşi?* în „Teologie şi viaţă", an. I, (LXVII), nr. 4—8, 1991 (Iaşi), p. 15—27.
210. *Teme creştine în folclorul românesc:* I. *„Pe când umbla Dumnezeu pe pământ"*, în „Revista de etnografie şi folclor" tom. 37/2/1992, p. 103—117. II. *Dorul ca sete după comuniunea cu cei depărtaţi şi ca putere de transfigurare reciprocă a persoanelor umane şi de biruire a morţii, ibidem,* t. 37/3/1992, p. 219—236, (din A 35).

D. ARTICOLE, NOTE, ÎNSEMNĂRI ŞI COMENTARII ECUMENICE

1. *Biserica grecească de azi,* în „RT", XXI, 1931, nr. 1—2, p. 6—23.
2. *Catolicismul şi cultura modernă,* în „RT", XXI, 1931, nr. 6—7, p. 224—243; nr. 8—9, p. 316—320; nr. 10, p. 358—367; nr. 11—12, p. 411—418; an XXII, 1932, nr. 1, p. 7—15; nr. 2—3, p. 78—84; nr. 4, p. 133—140; nr. 5, p. 177—184; nr. 6—7, p. 224—229; nr. 8—9, p. 2?5—302; nr. 10—11, p. 346—352; nr. 12, p. 446—451; an XXIII, 1933, nr. 1—2, p. 7—10; nr. 3, p. 93—106; (reluat în A 2).
3. *Catolicismul de după războiu,* în „AATA", VII, 1930—1931, p. 5—53, (reluat în A 2).
4. *Catolicismul contemporan în Italia,* în „AATA", VIII, 1931—1932, p. 59—75, (reluat în A 2).
5. *Ortodoxia şi cultura românească,* în „RT", XXVIII, 1938, nr. 10, p. 437—440 (note de lectură).
6. *Ortodoxie şi românism,* în „ST", VII, 1938—1939, p. 422—426.
7. *„Mai am şi alte oi"...,* în „G.B.", VII, 1948, nr. 5—6, p. 85—89.
8. *O direcţie nouă în activitatea bisericească: asistenţa socială,* în „GB", VII, 1948, nr. 9, p. 7—11.
9. *Întoarcerea fraţilor,* în „G.B.", VII, 1948, nr. 10, 64—68.
10. *Restaurarea unităţii Bisericii străbune,* în „G.B.", VIII, 1949, nr. 5—6, p. 15—26.
11. *Reîntregirea Bisericii strămoşeşti,* în „G.B.", IX, 1950, nr. 6, p. 27—33.
12. *Mişcarea ecumenică şi problemele lumii contemporane,* în „GB" XXII, 1963, nr. 3—4, p. 305—326.
13. *Conciliul II de la Vatican. Dezbaterile şi hotărârile primei sesiuni,* în „O" XVI, 1964, nr. 1, p. 3—46; (sub pseudonimul: pr. Barbu Gh. Ionescu).
14. *Conciliul II de la Vatican. Dezbaterile şi hotărârile sesiunii a doua,* în „O", XVI, 1964, nr. 2, p. 187—219, (sub pseudonimul: pr. Barbu Gh. Ionescu).

15. *A treia sesiune a Conciliului al II-lea de la Vatican*, în „O", XVI, 1964, nr. 4, p. 471—502, (sub pseudonimul: pr. Barbu Gh. Ionescu).
16. *Documentele doctrinare de la Montreal*, în „O", XVI, 1964, nr. 4, p. 577—597.
17. *Enciclica „Ecclesiam Suam"*, în „O", XVI, 1964, nr. 4, p. 598—603.
18. *Concepția Bisericii romano-catolice despre celelalte Biserici și atitudinea ei față de acestea în condițiile ecumenismului actual*, în „O", XVII, 1965, nr. 2, p. 267—283.
19. *Dezbaterile și hotărârile sesiunii a patra a Conciliului al II-lea de la Vatican*, în „O", XVIII, 1966, nr. 1, p. 8—34.
20. *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în „O", XIX, 1967, nr. 4, p. 494—540.
21. *Iubire și adevăr: Pentru depășirea dilemei ecumenismului contemporan*, în „O", XIX, 1967, nr. 2, p. 283—292.
22. *Prima sesiune a „Sinodului episcopilor" și frământarea din Biserica romano-catolică*, în „O", XX, 1968, nr. 1, p. 152—167.
23. *Al doilea raport al Grupului mixt de lucru al Bisericii romano-catolice și al Consiliului Ecumenic al Bisericilor*, în „O", XX, nr. 1, p. 174—179.
24. *Relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu Bisericile Vechi Orientale, cu Biserica romano-catolică și cu Protestantismul*, în „O", XX, nr. 2, p. 209—224.
25. *Interviul acordat de Mitropolitul Emilian Timiadis, ziarului romano-catolic „Le Courrier de Génève"*, în „O", XX, 1968, nr. 3, p. 496—497.
26. *Început de revizuire și de luptă deschisă în Biserica Romano-Catolică*, în „O", XX, 1968, nr. 4, p. 619—627.
27. *Vasta mișcare de contestare în romano-catolicism*, în „O", XXI, 1969, nr. 2, p. 304—317.
28. *Perspectiva intrării Bisericii romano-catolice în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, privită din punct de vedere ortodox*, în „O", XXI, 1969, nr. 1, p. 127—137.
29. *Mărturisirea de credință a papei Paul al VI-lea*, în „O", XXI, 1969, nr. 2, p. 257—269 (în colaborare cu N. Chițescu și P. Rezuș).
30. *Conferințele rev. A.M. Allchin la Institutele teologice din București și Sibiu*, în „BOR", LXXXVII, 1969, p. 925—930.
31. *Sesiunea teologică organizată de Fundația „Pro Oriente" din Viena*, în „BOR", XXVIII, nr. 11—12, p. 1155—1157.
32. *Consiliul extraordinar al Bisericilor catolice*, în „O", XXII, 1970, nr. 1, p. 45—62.
33. *Întrebări ale ecumenismului contemporan*, în „O", XXII, 1970, nr. 2, p. 296—300.
34. *Problematica ecumenică actuală*, în „O", XXII, 1970, nr. 2, p. 296—299.
35. *Sinodul extraordinar al episcopilor catolici*, în „O", XXII, 1970, nr. 1, p. 45—61.
36. *Problema uniatismului în discuția grupului de teologi ortodocși în-*

truniţi de secretariatul comisiei pentru Credinţă şi Constituţie, în „BOR", LXXXVII, 1969, p. 712—713.
37. *Conferinţa anuală a Asociaţiei anglicano-ortodoxe, Sfinţii Alban şi Sergiu*, în „BOR", LXXXVIII, 1970, p. 688—689.
38. *Noul statut al nunţilor, o reafirmare a primatului absolutist papal*, în „O", XXII, 1970, p. 296—299.
39. *Chipul de mâine al Bisericii Romano-Catolice în viziunea teologilor catolici inovatori* în „O", XXII, 1971, nr. 2, p. 266—283.
40. *Sobornicitate deschisă*, în „O", XXIII, 1971, nr. 2, p. 165—180.
41. *Perspectivele dialogului cu Bisericile Vechi Orientale — lucrările Comisiei interortodoxe de la Adis Abeba*, în „BOR", LXXXIX, 1971, nr. 9—10, p. 978—991.
42. *Three Phases of the Ecumenical Movement by Archbishop of Canterbury. An Orthodox Comment*, în „Sobornost", no. 5, 1972, p. 297—300.
43. *Acţiuni şi poziţii noi în eforturile de apropiere între Bisericile Ortodoxe şi vechi Orientale*, în „O", XXIV, 1972, nr. 1, p. 113—119.
44. *Al treilea sinod al episcopilor catolici*, în „O", XXIV, 1972, nr. 1, p. 129—139.
45. *Spiritualitatea Bisericii nedivizate (O contribuţie la reîntâlnirea Bisericii din Răsărit şi din Apus)*, în „O", XXIV, 1972, nr. 2, p. 304—308.
46. *Tendinţa Vaticanului după comuniunea euharistică cu ortodocşii*, în „O", XXIV, 1972, nr. 3, p. 492—494.
47. *Spiritualizarea structurilor bisericeşti în epoca actuală şi cauzele ei*, în „O", XXIV, 1972, nr. 4, p. 512—522.
48. *Al IV-lea simposion teologic de la Spindelhof (Regensburg)*, în „BOR", XC (1972), p. 715—720.
49. *Activitatea Bisericii Ortodoxe Române în întruniri intercreştine*, în „BOR", XC, 1972, nr. 7—8, p. 715—720.
50. *Relaţiile ecumenice ale Bisericii Ortodoxe Române în ultimul sfert de veac*, în „O", XXV, 1973, nr. 2, p. 166—175.
51. *Opinii în legătură cu viitorul Sfânt şi Mare Sinod Ortodox*, în „O", XXV, 1973, nr. 3, p. 425—440.
52. *Confruntarea ortodoxă cu unele fenomene existente în creştinismul occidental*, în „ST", XXV, 1973, nr. 9—10.
53. *Patriarhii uniţi şi alegerea Papei*, în „O", XXVI, 1974, nr. 1, p. 204—205.
54. *Profesorul Wilhelm Nyssen despre frescele mânăstirilor din Moldova*, în „O", XXVI, 1974, nr. 1, p. 202—203.
55. *Ortodoxia în faţa unor fenomene actuale din creştinismul apusean*, în „O", XXVI, 1974, nr. 21, p. 325—345.
56. *Viaţa bisericească şi religioasă a credincioşilor, inclusiv canonizarea de sfinţi români*, în „BOR", XCIII, 1975, nr. 11—12, p. 1401—1405.
57. *Tradiţii şi idealuri comune ale românilor, maghiarilor şi saşilor din Transilvania*, în „MA", XXIII, 1978, p. 754—759.

58. *Vers un dialogue Orthodoxo-Luthérien*, în „ROC", 9, 1979, nr. 1, p. 34—36.
59. *Spiritualitatea și cultura românească în lumina credinței ortodoxe*, în „Almanahul Capelei ortodoxe române Mihail Sturza și al parohiilor ortodoxe române din R.F.G.", 1980, Baden-Baden, p. 81—86.
60. *Ortodoxia românească și patria*, în „O", XXXII, 1980, nr. 4, p. 579—581.
61. *L'importance du II-e Synode oecuménique pour l'unité chrétienne*, în „ROC", XI, 1981, nr. 1, p. 7—11.
62. *Le dialogue entre l'Eglise orthodoxe et l'Eglise Catholique Romaine: Le document de la commission mixte de Münich*, în „ROC", XII, 1982, no. 2, p. 48—52.
63. *L'uniatisme en Transylvanie: Un phénomène définitivement disparu*, în „ROC", XII, 1982, no. 1, p. 3—5.
64. *Lumea posibilă în tablourile pictorului Horea Pastina*, în „Tribuna României", XV, nr. 322, 1986, p. 13.
65. O*n uniatism*..., „ROC", XX, 1991, nr. 1, p. 9—11.

E. RECENZII

1. Georg Ostrogorsky, *Studien zur geschichte des Byzantinischen bilderstreites*, Breslau, 1929, 113, în „RT", XIX, 1929, nr. 12, p. 144— XX, 1930, nr. 3—4, p. 143—145.
3. Hrisostom Papadopoulos, arhiep. Atenei..., *Primatul episcopului Romei*, în lb. greacă, Atena, 1930, 340 p., în „RT", 1930, nr. 11—12, p. 464—466.
4. *Pantocrator (Saggio d'esegesi letteraria-iconografica)*. OCA., în „O", XVI, 1964, nr. 2, p. 270—281.
5. Paul Lehmann, *Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik*, München, 1966, în „O", XIX, nr. 2, 1967, p. 251—252.
6. Jean Jacques von Allmen, *Essai sur le Repas du Seigneur*, Neucâtel, 1967, 124 p., în „O", XX, 1968, nr. 3, p. 439—447.
7. Reinhard Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi*, Göttingen, 1966, în „O", XX, 1968, nr. 3, p. 446—447.
8. Jürgen Kuhlmann, *Die Taten des einfachen Gottes*, Würzburg, 1968, în „O", XXI, 1969, nr. 3, p. 431—434.
9. Hermann Dembrovski, *Grundfragen der Christologie*, München, 1969, în „O", XXI, 1969, nr. 4, p. 578—580.
10. *Note bibliografice*, în „S.T.", XXI, 1969, nr. 5—61, p. 426, 427, 428, 429; (Gh. Cotoșman, L. Florea, D. Florescu, P. Rezuș, L. Thumberg).
11. Amba Grégorias. *Învățătura hristologică a Bisericilor Necalcedoniene*, în „O", XXII, 1970, nr. 2, p. 252—253.
12. „*Ekklesiastikos Pharos*", tom. 51, Cairo, 1952—1969, în: „O", XXII, 1970, p. 134—135.
13. Emilianos Timiadis, *Grandeza e fragilità del Cristiano nel premiero e nelle tradizione della Chiesa Ortodossa d'Oriente*, Bergamo, 1972, în „O", XXV, 1973, nr. 1, p. 83—84.

14. Wilhelm Nyssen, *Frühchristliches Byzanz*, Leipzig, 1973, în „O", XXVI, 1974, nr. 2, p. 288—289.
15. Prot. Antonie Alentopoulos, *Merindea Ortodoxiei*, în gr., Atena, în „ST", XXVII, 1975, nr. 3—4, p. 315.
16. Olivier Clément, *Le visage intérieur*, în „O", 30, 1978, p. 648.
17. Georg Koepgen, *Die Gnosis des Christentums*, în „O", 31, 1979, p. 195—198.
18. Panayotis Nellas, *Zoôn Theoûmenon*, în „O", 32, 1980, p. 561—564. Și la ediția a II-a în „O", XXXIX, nr. 1, 1988, p. 148—156: *Note pe marginea unei cărți de antropologie ortodoxă.*
19. Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, in „O", XXXIII, 1981, p. 629—631.
20. Met. Damaskinos Papadoupoulos, *Einheit in der Vielalt. Ansätze zur Einigung von Orthodoxer Sicht*, în „Ökumenische Information", în „O", nr. 34, 1982, p. 599—601.
21. A.M. Allchin, *The Dynamic of Tradition*, London, 1981, în „O", XXXV, 1983, p. 310—311.
22. Karl Christian Felmy, *Die Deutung der gottlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgieauslegung*, Berlin—New York, 1984, 507 p. în „O", XXXVI, 1984, nr. 4, p. 543—544.

F. PUBLICISTICA DE LA „GÂNDIREA"

1. *Ortodoxie și națiune*, în „„G", XIV, 1935, nr. 2, p. 76—83 (reluat în A 5, p. 5—34).
2. *Încercare despre teofanii* (Interpretarea vedeniilor lui Petrache Lupu), în „G", XV, 1, 1936, p. 14—29, după G 95 (reluat în A 5, p. 179—235).
3. *Cele două Împărății*, în „G", XVI, nr. 1, 1937, p. 26—35; (reluat în A 5, p. 236—26^).
4. *Iarăși Românism și Ortodoxie*, în „G", XVI, nr. 5, 1937, p. 241—247; (reluat în A 5, p. 97—120).
5. *Naționalismul sub aspect moral*, în „G", XVI, nr. 9, 1937, p. 417—425; (după G 148, reluat în A 5, p. 140—178).
6. *Cuvântul și mistica iubirii*, în „G", nr. 5, XVII, 1938, p. 195—202; (reluat în A 5, p. 312—337).
7. *Cuvânt și faptă*, în „G", XVII, nr. 10, 1938, p. 538—548; (reluat în A 5, p. 338—374).
8. *Ortodoxie și latinitate*, în „G", XVIII, nr. 4, 1939, p. 197—202.
9. *Filosofia existențială și credința în Iisus Hristos*, în „G", XVIII, nr. 10, 1939, p. 565—572.
10. *Opera teologică a lui Nichifor Crainic*, în „G", XIX, 1940, nr. 4, p. 264—276.
11. *Ortodoxia, modul spiritualității românești*, în „G", XIX, 6, 1940, p. 416—425.

12. *Despre dogmă*, în „G", XX, nr. 3—4, 1941, p. 174—181.
13. *Temeiurile eterne ale mântuirii*, în „G", XX, 1941, nr. 8, p. 397—405.
14. *Considerații în legătură cu Sfintele Icoane*, în „G", XXI, 1942, nr. 3, p. 113—126.
15. *Iisus Hristos, adevărata noastră transcendență*, în „G", XXII, 1943, nr. 1, p. 1—11.
16. *Biserica Ortodoxă a Transilvaniei*, în „G", XXII, 1943, nr. 5, p. 241—249.
17. *Contemplație și asceză*, în „G", XXIII, 1944, nr. 2, p. 57—64.

G. ZIARISTICA DE LA „TELEGRAFUL ROMÂN" ȘI ALTE ARTICOLE DIN PRESĂ

1. *„Eu sunt..."*, în „TR", LXXVIII, 1930, nr. 20, p. 5.
2. *Intre românism și catolicism*, în „TR", LXXXVIII, 1930, nr. 86, p. 1 și nr. 88, p. 1—2.
3. *Ne trebuie mai multă unitate*, în „TR", LXXIX, 1931, nr. 9—10, p. 1 (semnat Diorates).
5. *Atenție la periferiile orașelor*, în „TR", LXXIX, 1931, nr. 13, p. 1—2, (semnat Diorates).
6. *Foișoara, Sf. Munte Athos*, în „TR", LXXIX, 1931, nr. 23, p. 1—2 (nesemnat) și nr. 24, p. 1—3 și nr. 25, p. 1—2 (semnat D).
7. *Să fim mai categorici!*, în „TR", LXXIX, 1931, nr. 28, p. 1—2 (semnat Diorates).
8. *Pentru Pacea confesională*, în „TR", LXXIX, 1931, nr. 33—34, p. 1—2 și nr. 35, p. 1.
9. *Religia și știința în școala secundară*, în „TR", LXXIX, 1931, nr. 36, p. 2—3 (nesemnat).
10. *Conflictul între Italia și Vatican*, în „TR", LXXIX, 1931, nr. 45, p. 1 (semnat Diorates).
12. *Preotul în familia sa*, în „TR", LXXIX, 1931, nr. 68, p. 1—2.
13. *Semnele unei reacțiuni binevenite*, în „TR", LXXIX, 1931, nr. 75—76, p. 1—2.
14. *„Aristocrație sufletească"*, în „TR", LXXIX, 1931, nr. 85—86, p. 1.
15. *Sarasău!...*, în „TR", LXXIX, 1931, nr. 89—90, p. 1 (Diorates).
16. *An nou!*, în „TR", LXXX, 1932, nr. 1—2, p. 1 (Diorates).
17. *Dovezi mai nouă: „Apostolia" iezuiților și franciscanilor între români*, în „TR", LXXX, 1932, nr. 3—4, p. 3 (nesemnat).
18. *Cu mai multă râvnă!*, în „TR", LXXX, 1932, nr. 5—6, p. 1—2.
19. *Apărătorii „statusului catolic" ardelean*, în „TR", LXXX, 1932, nr. 7—8, p. 1—2, (nesemnat).
20. *Catolicismul: mască și unealtă iridenței maghiare*, în „TR", LXXX, 1932, nr. 9—10, p. 1—2.
21. *Acțiunea noastră*, în „TR", LXXX, 1932, nr. 15—16, p. 1.
22. *Catolicism ori și naționalism?*, în „TR", LXXX, 1932, nr. 27—28. p. 2 (semnat Diorates).

23. *Facultatea de teologie catolică în Bucureşti*, în „TR", LXXX, 1932, nr. 31—32, p. 1 (nesemnat).
24. *Literatura religioasă poporală*, în „TR", LXXX, 1932, nr. 33—34, p. 3—4.
25. *Problema bisericească orientală*, în „TR", LXXX, 1932, nr. 38—39, p. 3—4 (semnat: redacţia), materialul publicat şi în germană, Berlin-Spandau, 1931, 28 p.
26. *E momentul faptei*, în „TR", LXXX, 1932, nr. 42—43, p. 1—2.
27. *Despre viitorul sinod ecumenic*, în „TR", LXXX, 1932, nr. 47—48, p. 1—2 (nesemnat).
28. *Către tinerii dela răscruce*, în „TR", LXXX, 1932, nr. 58, p. 1—2.
29. *Să fim exaltaţi?*, „TR", LXXX, 1932, nr. 60—62, p. 1—2. (Diorates).
30. *Filosofia revine la Biserică!*, în „TR", LXXX, 1932, nr. 67, p. 1—2. (Diorates).
31. *Importantul Congres catehetic al preoţimii din arhiepiscopie*, în „TR", LXXX, 1932, nr. 76—77, p. 1.
32. *Congresul Asociaţiei clerului ortodox român*, în „TR", LXXX, 1932, nr. 80—81 p. 1 (semnat D.).
33. *Statutul organic calomniat*, în „TR", LXXXI, 1933, nr. 11—12, p. 1.
34. *Partidele politice şi crucea*, în „TR", LXXXI, 1933, nr. 13—14, p. 1—2.
35. *O ţărănime nouă*, în „TR", LXXXI, 1933, nr. 15—16, p. 1—2.
36. *La Duminica Ortodoxiei să fim la Cluj*, în „TR", LXXXI, 1933, nr. 20—21, p. 1 (nesemnat).
37. *Pentru intensificarea activităţii pastorale a clerului*, în „TR", LXXXI, 1933, nr. 20—21, p. 2 (semnat D.).
38. *Proxima metodă de lucru*, în „TR", LXXXI, 1933, nr. 29—30, p. 1—2.
39. *Un preot tânăr*, în „TR", LXXXI, 1933, nr. 38—39, p. 2—3.
40. *Morala eroică*, în „TR", LXXXI, 1933, nr. 41—42, p. 1.
41. *Se desăvârşeşte iarăşi slava Ortodoxiei*, în „TR", LXXXI, 1933, nr. 51—52, p. 1.
42. *Reorganizarea Facultăţilor teologice*, în „TR", LXXXI, 1933, nr. 53, p. 1—2.
43. *Desfiinţarea Centrului catolic*, în „TR", LXXXI, 1933, nr. 59, p. 1.
44. *Credinţa care mântuie*, în „TR", LXXXI, 1933, nr. 63, p. 1, (semnat D.).
45. *In apărarea parohiilor*, în „TR", LXXXI, 1933, nr. 63, p. 1, (semnat D.).
46. *Protestantismul la o mare răspântie*, în „TR", LXXXI, 1933, nr. 64, p. 1—2.
47. *O mişcare actuală în sânul catolicismului german*, în „TR", LXXXI, 1933, nr. 35, p. 1—2.
48. *De rectificat*, în „TR", LXXXI, 1933, nr. 68, p. 3.
49. *Energiile preoţeşti în plină desfăşurare*, în „TR", LXXXI, 1933, nr. 71, p. 2, (semnat D.).
50. *Congresul misionar de la Chişinău*, în „TR", LXXXI, 1933, nr. 72, p. 1—2.

51. *Momentul de la Cluj (Vaida)*, în „TR", LXXXI, 1933, nr. 73, p. 1—2, (nesemnat).
52. *Misiunea studenților teologi*, în „TR", LXXXI, 1933, nr. 74, p. 1.
53. *În zadar: Statutul organic e șagunian*, în „TR", LXXXI, 1933, nr. 75, p. 1—3 (=A3).
54. *Cine are dreptate?*, în „TR", LXXXI, 1933, nr. 76, p. 1, (nesemnat).
55. *... Și Cuvântul trup s-a făcut*, în „TR", LXXXI, 1933, nr. 78—79, p. 2.
56. *În preajma anului nou*, în „TR", LXXXII, Sibiu, 1934, nr. 1, p. 1.
57. *Problema păstoririi sufletești*, în „TR", LXXXII, 1934, nr. 3, p. 1, (și în BOR" 52, 1934, p. 119).
58. *Disciplina tineretului*, în „TR", LXXXII, 1934, nr. 4, p. 1—2.
59. *Religia și filosofia în școala secundară*, în „TR", LXXXII, 1934, nr. 7, p. 1—2.
60. *Pactul balcanic și perspectiva ortodoxă*, în „TR", LXXXII, 1934, nr. 10, p. 1.
61. *M. Sa Regele despre misiunea bisericii*, în „TR", anul LXXXII, Sibiu, 1934, nr. 12, p. 1.
62. *Un atlet al naționalismului creștin*, în „TR", LXXXII, 1934, nr. 14, p. 1.
63. *Scurtă interpretare teologică a națiunii*, în „TR", LXXXII, 1934, nr. 15, p. 2—3 (și în „BOR", 52, 1934, p .536) (reluat în A 5, p. 35—44).
64. *Creștinism și națiune, Raportul lor în catolicism*, în „TR", LXXXII, 1934, nr. 16, p. 1—2, (reluat în A 5, p. 45—56).
65. *Români, sași și nemți*, în „TR", LXXXII, 1934, nr. 17, p. 1, (semnat D.).
66. *Gospodăria preotului*, în „TR", LXXXII, 1934, nr. 36, p. 1—2.
67. *Organizarea carității publice*, în „TR", LXXXII, 1934, nr. 37, p. 1—2.
68. *O propunere pentru FOR*, în „TR", LXXXII, 1934, nr. 38, p. 2.
69. *Învățământul teologic în alte țări*, în „TR", LXXXII,, 1934, nr. 40, p. 2.
70. *Sensul Școalei Normale „Andrei Șaguna"*, în „TR", LXXXII, 1934, nr. 41, p. 2.
71. *Urarea M. S. Regelui*, în „TR", LXXXII, 1934, nr. 42—43, p. 2.
72. *Mădularele Bisericii*, în „TR", LXXXII, 1934, nr. 44—45, p. 1—2.
73. *Semănătorii de vrajbă*, în „TR", LXXXII, 1934, nr. 44—45, p. 2—3.
74. *Uniația „națională"*, în „TR", LXXXII, 1934, nr. 48—49, p. 2—3.
75. *Sentințe cari nu rezistă*, în „TR", LXXXII, 1934, nr. 50, p. 1—2—3.
76. *Tovărășia unito-iezuito-maghiară*, în „TR", LXXXII, 1934, nr. 51, p. 1—2.
77. *Căile uniației*, în „TR", LXXXII, 1934, nr. 52, p. 1.
78. *Metoda uniată: minciuna și injuria personală*, în „TR", LXXXII, 1934, nr. 53, p. 1—2.
79. *„Și din Maria Fecioara s-a făcut om"*, în „TR", LXXXII, 1934, nr. 54, p. 2—3.
80. *Un an nou*, în „TR", LXXXIII, 1935, nr. 1, p. 1.
81. *Vizitarea familiilor (Boboteaza)*, în „TR", LXXXIII, 1935, nr. 2, p. 1.

82. *Hristos și preotul*, în „TR“, LXXXIII, 1935, nr. 3, p. 1.
83. *Iezuiții, dascălii uniației*, în „TR“, LXXXIII, 1935, nr. 7, p. 1.
84. *Lozinci regale pentru Biserică*, în „TR“, LXXXIII, 1935, nr. 7, p. 1.
85. *Soluții simpliste*, în „TR“, LXXXIII, 1935, nr. 8, p. 1.
86. *Problema învățământului teologic*, în „TR“, LXXXIII, 1935, nr. 10, p. 3—5.
87. *Papagalii iezuiților*, în „TR“, LXXXIII, 1935, nr. 11, p. 1—2.
88. *Senzul icoanei*, în „TR“, LXXXIII, 1935, nr. 12, p. 1.
89. *Un alt monitor al calomniilor răsuflate*, în „TR“, LXXXIII, 1935, nr. 15, p. 2—3 (nesemnat).
90. *Cele două fețe ale spiritualității*, în „TR“, LXXXIII, 1935, nr. 16, p. 2—3.
91. *Cu Iisus printre sămănători*, în „TR“, LXXXIII, 1935, nr. 26, p. 1.
92. *Satul și preotul*, în „TR“, LXXXIII, 1935, nr. 34, p. 1, (nesemnat).
93. *Realism și idealism pastoral*, în „TR“, LXXXIII, 1935, nr. 38, p. 1, (nesemnat).
94. *Exagerări*, în „TR“, LXXXIII, 1935, nr. 39, p. 1.
95. *Încercare despre teofanii*, în „TR“, LXXXIII, 1935, nr. 40, p. 1, II, în nr. 44, p. 1, III..., IV, an LXXXIV, 1936, nr. 3, p. 1—2; V, nr. 4, p. 1—2 (și în „Gândirea“ — cf. F 2) (reluat în A 5, p. 179—235).
96. *Un mare pas înainte*, în „TR“, LXXXIII, 1935, nr. 45, p. 1.
97. *Prilejuri pastorale iarna*, în „TR“, LXXXIII, 1935, nr. 51, p. 1.
98. *Pruncul Iisus*, în „TR“, LXXXIII, 1935, nr. 53, p. 2.
99. *În pragul unui nou an*, în „TR“, LXXXIV, 1936, nr. 1, p. 1.
100. *Anul nou 1936*, în „TR“, LXXXIV, 1936, nr. 1, p. 1—2, (nesemnat).
101. *Unificarea religioasă*, în „TR“, LXXXIV, 1936, nr. 4, p. 2—3, (nesemnat).
102. *De râs și de plâns*, în „TR“, LXXXIV, 1936, nr. 4, p. 4, (nesemnat).
103. *Trecutul nostru*, în „TR“, LXXXIV, 1936, nr. 71, p. 2—3.
104. *Suferințele tagmei preoțești*, în „TR“, LXXXIV, 1936, nr. 8, p. 2.
105. *Din durerile trecutului*, în „TR“, LXXXIV, 1936, nr. 9, p. 1—2.
106. *În Postul Mare*, în „TR“, LXXXIV, 1936, nr. 10, p. 1.
107. *„Puncte cardinale în haos“*, în „TR“, LXXXIV, 1936, nr. 10, p. 1—2.
108. *Condiția principală a apropierii dintre Biserica Ortodoxă și cea catolică*, în „TR“, LXXXIV, 1936, nr. 13, p. 1, și II, nr. 15, p. 1.
109. *Dumnezeiasca Euharistie*, în „TR“, LXXXIV, 1936, nr. 16, p. 3—4.
110. *Spre statul român creștin*, în „TR“, LXXXIV, 1936, nr. 18, p. 1—2.
111. *Misiunea preotului*, în „TR“, LXXXIV, 1936, nr. 25, p. 1.
112. *Fortărețele credinței noastre*, în „TR“, LXXXIV, 1936, nr. 26, p. 1.
113. *Biserica și naționalismul*, în „TR“, LXXXIV, 1936, nr. 28, p. 2.
114. *În fața ofensivei comuniste*, în „TR“, LXXXIV, 1936, nr. 35, p. 1, (nesemnat).
115. *Naționalismul în cadrul spiritualității creștine*, în „TR“, LXXXIV, 1936, nr. 36, p. 1.
116. *Pentru o mai bună educație în școalele teologice*, în „TR“, LXXXIV, 1936, nr. 38, p. 1.

117. *Atenţiune, Comunismul,* în „TR", LXXXIV, 1936, nr. 38, p. 2—3, (nesemnat; comentariu la art. I. P Gigurtu).
118. *Necesitatea ierarhiei în viaţa socială,* în „TR", LXXXIV, 1936, nr. 39, p. 1—2.
119. *Biserica împotriva comunismului,* în „TR", LXXXIV, nr. 42, p. 1.
120. *Libertate şi păcat sau despre relele pe care le aduce comunismul,* în „TR", LXXXIV, 1936, nr. 44, p. 1.
121. *Străinul tot străin,* în „TR", LXXXIV, 1936, nr. 49, p. 2—3.
122. *„Probleme şcolare",* în „TR", LXXXIV, nr. 52, p. 1.
123. *Pentru o mai strânsă unitate spirituală,* în „TR", LXXXV, 1937, p. 1.
124. *Odiseea unei Pastorale,* în „T.R.", LXXXV, 1937, nr. 2, p. 2, (nesemnat).
125. *Eroismul preoţesc,* în „TR", LXXXV, 1937, nr. 4, p. 1—2.
126. *Martiri pentru Hristos (Moţa şi Marin),* în „TR", LXXXV, 1937, nr. 4, p. 2.
127. *Pentru un cotidian creştin,* în „TR", LXXXV, 1937, nr. 5, p. 1, (şi „BOR" 55, 1937, 227—228).
128. *Un eveniment epocal,* în „TR", LXXXV, 1937, nr. 14, p. 1.
129. *Timp de post şi de pocăinţă,* în „TR", LXXXV, 1937, nr. 14, p. 1.
130. *Crucea de pe Golgota,* în „TR", LXXXV, 1937, nr. 17, p. 1.
131. *Învierea Domnului şi importanţa ei universală,* în „TR", LXXXV, 1937, nr. 18, p. 2—3 (reluat în A 5, p. 383—392).
132. *Îndrumările arhipăstorului,* în „TR", LXXXV, 1937, nr. 24, p. 1.
133. *Ni se înstrăinează o parte din neam!,* în „TR", LXXXV, 1937, nr. 22, p. 1—2 (nesemnat).
134. *Nunţiul papal şi ctitoria lui Constantin Brâncoveanu,* în „TR", LXXXV, 1937, nr. 23, p. 1—2 (nesemnat).
135. *Societatea Ortodoxă a Femeilor Române,* în „TR", LXXXV, 1937, nr. 25, p. 1.
136. *„Istoria Unirii Românilor",* în „TR", LXXXV, 1937, nr. 27, p. 1.
137. *La încheierea anului şcolar în Academia teologică,* în „TR", LXXXV, 1937, nr. 30, p. 1.
138. *„Pagina Bisericii" în foile noastre politice",* în „TR", LXXXV, 1937, nr. 31, p. 1, (nesemnat).
139. *Lupta Bisericii ortodoxe din Jugoslavia,* în „TR", LXXXV, 1937, nr. 34, p. 1.
140. *Sectele păgâne şi exploatatoare,* în „TR", LXXXV, 1937, nr. 36, p. 1—2.
141. *La începutul anului în „Academia teologică „Andreiană",* în „TR", LXXXV, 1937, nr. 37, p. 1.
142. *Alt comisar al papei în România,* în „TR", LXXXV, 1937, nr. 39, p. 1, (nesemnat).
143. *Reîntoarcerea filosofiei,* în „TR", LXXXV, 1937, nr. 40, p. 1.
144. *Mobilizarea uniaţiei la luptă,* în „TR", LXXXV, 1937, nr. 41, p. 2.
145. *O faptă vrednică de toată lauda,* în „TR", LXXXV, 1937, nr. 43, p. 1, (nesemnat).
146. *Păreri greşite despre raportul dintre Ortodoxie şi naţionalism,* în „TR", LXXXV, 1937, nr. 44, p. 1.

147. Vetre de *lumină în Săcuime*, în „TR", LXXXV, 1937, nr. 46, p. 1.
148. *Naționalismul sub aspect moral* (continuare din 44 la art. *Păreri greșite...*), în „TR", LXXXV, 1937, nr. 37, p. 1—2; II, nr. 48, p. 2, și III, nr. 49, p. 2, (și în „Gândirea", — F 5) (reluat în A 5, p. 140—178).
149. *Studențimea universitară în rândurile Forului*, în „TR", LXXXV, nr. 49, p. 1.
150. *Iresponsabilii*, în „TR", LXXXV, 1937, nr. 50, p. 2 (nesemnat).
151. *Evanghelie și viață*, în „TR", LXXXV, 1937, nr. 51, p. 1 (nesemnat).
152. *Iisus Hristos cel mai bun frate al nostru*, în „TR", LXXXV, 1937, nr. 52, p. 2—3.
153. *De anul nou*, în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 1, p. 1.
154. *Elemente de morală creștină*, în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 4, p. 1—3 și II, în nr. 51, p. 1—2.
155. *Școala țărănească religioasă*, în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 7, p. 1.
156. *Triumful Bisericii sârbești*, în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 7, p. 1—2, (nesemnat).
157. *Preoțimea în noile împrejurări*, în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 9, p. 1, (nesemnat).
158. *Pericolul sectelor*, în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 10, p. 1.
159. *De ce trebuie să fie Biserica autonomă?*, în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 12, p. 1 (nesemnat).
160. *Încreștinarea învățământului*, în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 21, p. 1.
161. *Reorganizarea învățământului teologic*, în „TR", LXXXVI, 1938,
162. *„Ortodoxie și Etnocrație"*, în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 24, p. 1.
163. *Funcția culturală a preoțimii, astăzi*, în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 25, p. 1.
164. *Regulamentul sectelor*, în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 27, p. 1.
165. *Pastorația în timpul verii*, în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 31, p. 1—2.
166. *Problema răului la Fericitul Augustin*, în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 34, p. 1.
167. *Gânduri despre problema răului*, în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 35, p. 1—2, (reluat în A 5, p. 270—292).
168. *Suflete rătăcite*, în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 36, p. 1—2 (nesemnat).
169. *Biblia și sufletul românesc*, în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 37, p. 1—2.
170. *Medicină și credință*, în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 41, p. 1—2.
171. *Noua organizare a breslelor*, în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 42, p. 1.
172. *Pentru apărarea țării*, în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 43, p. 1 (nesemnat).
173. *Academiile teologice*, în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 46, p. 1 (nesemnat).
174. *Să înceteze pesimismul!*, în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 51, p. 1.
175. *Întruparea iubirii dumnezeiești*, în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 52, p. 2—3.
176. *Principii de renaștere națională*, în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 3, p. 3.
177. *Latinitate și Ortodoxie*, în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 4, p. 1, și

II, nr. 5, p. 1, (și în „Gândirea" — F 8), (reluat în A 5, p. 121—142).
178. *„Personalitate socială"*, în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 6, p. 1.
179. *„Credință și muncă"*, în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 8, p. 1.
180. *„Dorim o Biserică"*, în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 12, p. 2 (nesemnat).
181. *Un cuget și o simțire*, în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 13, p. 1 (nesemnat).
182. *„Din mormânt viață"*, în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 15, p. 2 (reluat în A 5, p. 375—382).
183. *Există vreo legătură între Sociologia lui Durkheim și serviciul social?*, în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 18, p. 1—2.
184. *Există vreo legătură între sociologia lui Durkheim...*, p. III, în „TR", nr. 21, p. 1.
185. *La coborârea Duhului Sfânt*, în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 22, p. 1.
186. *Pelerinajul de la Sibiu*, în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 23, p. 1.
187. *Există vreo legătură între sociologia lui Durkheim...*, p. IV, nr. 24, p. 1—2.
188. *„Educația religioasă și morală în primul rând"*, în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 29, p. 1.
189. *Pregătire sufletească*, în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 35, p. 1.
190. *Amenințarea războiului*, în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 36, p. 1.
191. *Războiul a început*, în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 37, p. 1.
192. *Alte îndatoriri pastorale impuse de împrejurările actuale*, în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 38, p. 1.
193. *Solidaritate națională*, în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 40, p. 1.
194. *Politică și religie*, în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 41, p. 1.
195. *Timpuri de încercare*, în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 42, p. 1.
196. *„Statele Unite ale Europei?"*, în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 47, p. 1.
197. *O carte de filosofie creștină*, în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 48, p. 1.
198. *Armistițiul tuturor patimilor*, „TR", LXXXVII, 1939, nr. 49, p. 1.
199. *Mântuire*, în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 52, p. 2—3.
200. *În pragul anului 1940*, în „TR", LXXXVII, 1940, nr. 1, p. 1.
201. *Urare M.S. Regelui adresată țării prin radio, în noaptea anului nou*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 2, p. 1.
202. *Incinerare*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 3, p. 1—2.
203. *Idealul național permanent*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 4, p. 1—2 și II, nr. 5, p. 1.
204. *Prin ce se promovează conștiința națională?*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 6, p. 1.
205. *Sfânta Treime și viața socială*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 8, p. 2 și II, nr. 9, p. 1.
206. *Ortodoxia și viața socială*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 10, p. 1.
207. *Ortodoxia, lumina lumii și inima neamului nostru*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 11, p. 1.
208. *În postul Mare*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 12, p. 1.
209. *„Nostalgia Paaradisului"*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 13, p. 1.

210. *Căinţa creştină*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 14, p. 1.
211. *În legătură cu armonizarea salariilor*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 15, p. 1.
212. *Mărturisirea păcatelor*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 16, p. 1—2.
213. *Hristos cel înviat şi viaţa noastră pământească*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 18, p. 2.
215. *Ardealul frânt în două!*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 37—38, p. 3.
216. *Restaurarea românismului în destinul istoric*, în „TR", LXXXVIII,
217. *Creştinism şi naţionalism*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 40, p. 1—2.
218. *Biserica Ortodoxă în noul regim*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 41, p. 1—2. (nesemnat).
219. *Bărbăţie creştină*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 42, p. 1—2 (nesemnat).
220. *Chipul ideal de preot*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 42, p. 1 (nesemnat).
221. *Revoluţie naţională*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 43, p. 1.
222. *Muncitorul*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 44, p. 1.
223. *Muncă şi rugăciune*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 45, p. 1.
224. *Munca şi cultul divin*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 46, p. 1—2.
225. *Semnele vremii*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 47, p. 1—2.
226. *Păzitor al Evangheliei*, în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 51, p. 1.
227. *Scara răspunderilor*, în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 7, p. 1 (nesemnat).
228. *Kierkegaard anti-Luther*, în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 9, p. 1.
229. *„Omenia românească"*, în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 9, p. 1.
230. *Supărare excesivă*, în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 2, p. 3.
231. *Biserica şi unitatea poporului*, în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 10, p. 1 (nesemnat).
232. *Precizări*, în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 11, p. 1.
233. *Har şi vraje*, în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 13, p. 1 (şi II, nr. 14, p. 1.
234. *Biete iluzii. Adevărul în chestiunea opririi de către Vatican a prozelitismului maghiar printre românii din Ardealul răpit*, în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 15, p. 3, (nesemnat).
235. *Iubirea învinge moartea*, în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 17, p. 2.
236. *În zilele sfinte ale Învierii Domnului*, în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 18, p. 1 (nesemnat).
237. *Însemnătatea obiceiurilor religioase ale poporului*, în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 22, p. 1.
238. *Creştinism şi tradiţie în vocaţia naţională*, în „Luceafărul", I, nr. 2, 1941, p. 42—48.
239. *Religia, chestie de sentiment?*, în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 24, p. 1.
241. *A început lupta împotriva bolşevismului*, în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 27, p. 2 (nesemnat).
242. *Eliberarea Bucovinei şi scăparea lumii*, în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 29, p. 2.

243. *Eliberarea Bucovinei și Basarabiei*, în „Țara", nr. 86, 1941, p. 3.
244. *„Între Orient și Occident"*, în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 30, p. 1—2.
245. *Țara*, în „Luceafărul", nr. 4—5, 1941, p. 122—127.
246. *Cei ce s-au jertfit*, în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 33, p. 1.
247. *Creștinism și comunism*, în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 34, p. 1.
248. *Spațiul vital și spiritul românesc*, în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 35, p. 1.
249. *Duhul de jertfă al neamului*, în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 38, p. 1.
250. *Omenirea de mâine — o polemică împotriva comunismului*, în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 39, p. 1.
251. *Ostracizarea literaturii religioase*, în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 43, p. 1.
252. *Funcția cuvântului*, în „Luceafărul", nr. 8, 1941, p. 258—262.
253. *Ortodoxia, pavăza naționalității noastre*, în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 45, p. 1.
254. *Edificiile fostelor școli confesionale* în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 48, p. 1.
255. *Post și milostenie*, în „TR", LXXXIX, 1^o^41, nr. 49, p. 1.
256. *Iisus Hristos și problema socială*, în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 52, p. 2—3.
257. *Cu încredere în ajutorul lui Dumnezeu*, în „TR", XC, 1942, nr. 2,
258. *Credem în Providența divină*, în „TR", XC, 1942, nr. 3, p. 1.
259. *Jertfa, esența preoției*, în „TR", XC, 1942, nr. 4, p. 1.
260. *Legea neamului*, în „Luceafărul", nr. 2, 1942, p. 42—47.
261. *Domnul ministru Ion Petrovici la Sibiu*, în „TR", XC, 1942, nr. 6, p. 1.
262. *La începutul Postului mare*, în „TR", XC, 1942, nr. 7, p. 1.
263. *Hristos în Universitate*, în „TR", XC, 1942, nr. 8, p. 1.
264. *Post și lumină taborică*, în „TR", XC, 1942, nr. 9, p. 1.
265. *Biserica Românească*, în „TR", XC, 1942, nr. 10, p. 1 și II, nr. 11, p. 1.
266. *Învierea Domnului*, în „TR", XC, 1942, nr. 14, p. 2—3.
267. *Filosofie românească și Ortodoxie*, în „TR", 5, 1943, p. 2.
268. *Iisus cel nebiruit*, în „TR", XC, 1^r^42, nr. 16, p. 2.
269. *Suprema valorificare a semenului*, în „TR", XC, 1942, nr. 20, p. 1.
270. *Facultatea de teologie din Cernăuți*, în „TR", XC, 1942, nr. 21, p. 1.
271. *Poziția d-lui Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie* (ciclu de articole polemice, reluat în volum, cf. A 6).
I. *Românism și Ortodoxie*, în „TR", XC, 1942, nr. 22, p. 2—3.
II. *Religie și stil*, nr. 23, p. 1—2.
III. *O filosofie religioasă anticreștină*, nr. 24, p. 2—4.
IV—VI. *Definiția religiei*, nr. 25, p. 1—2; II. nr. 26, p. 1—2; III. nr. 27, p. 1—2.
VII—VIII. *Adevărul religiei*, nr. 28, p. 1—2; II. nr. 29, p. 1—2—3.
IX—X. *Adevărul creștinismului*, nr. 31, p. 1—2; II. 32, p. 1.
XI. *Ortodoxia românească și mitul d-lui Blaga*, nr. 33, p. 1—2.
272. *Bibliografie*, în „TR", XC, 1942, nr. 33, p. 3.
273. *Vizita Î. P. S. Mitropolit Nicolae la lagărul de prizonieri ruși de*

la Vlădeni, în „TR“, XC, 1942, nr. 34, p. 1—2 (semnat: Participant).
274. *A fi fierbinte...*, în „TR“, XC, 1942, nr. 34, p. 2—3.
275. *Actualitatea Ortodoxiei*, în „TR“, 1942, nr. 35, p. 1.
276. *Biserica ortodoxă a Transilvaniei*, în „TR“, XC, 1942, nr. 37, p. 1—2.
277. *Cultură și duhovnicie*, în „TR“, XC, 1942, nr. 39, p. 1.
278. *Păstorii de suflete*, în „TR“, XC, 1942, nr. 48, p. 1.
279. *„O, ce veste minunată!“*, în „TR“, XC, 1942, nr. 51—52, p. 2.
280. *Datoria permanentă de-a propovădui*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 2, p. 1.
281. *Desființarea sectelor*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 2, p. 1—2.
282. *Timpurile virtuoase*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 3, p. 1.
283. *Bibliografie*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 3, p. 3.
284. *Tot despre timpurile viitoare*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 4, p. 1.
285. *O nouă fază în viața Academiei teologice*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 8, p. 1.
287. *Sensul muncii*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 13, p. 1—2.
288. *Cu moartea pe moarte călcând...*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 16—17, p. 2—3.
289. *Supraistoria noastră*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 18, p. 1.
290. *Bibliografie*, în „TR“, 1943, XCI, nr. 18, p. 2.
291. *Ortodoxia, lumina curată a lui Hristos*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 20, p. 1.
292. *Concertul Reuniunii de Muzică „Gh. Dima“*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 22, p. 6.
293. *Pogorârea Duhului Sfânt*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 24, p. 1.
294. *O victimă a grandomaniei*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 24, p. 2—3.
295. *Bibliografie*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 24, p. 4.
296. *Cooperația în slujba sănătății neamului*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 27, p. 2.
297. *Biserica luptătoare*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 34—35, p. 1.
298. *Între iubire și ură*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 36, p. 1.
299. *Preotul și medicul*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 37, p. 1.
300. *Instinctul proprietății*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 38, p. 1.
301. *Tot despre instinctul proprietății*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 39, p. 1.
302. *Regimul sovietic și Biserica*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 41, p. 3 (nesemnat).
303. *Conștiința religioasă și bunurile materiale*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 44, p. 1—2 (semnat D.).
304. *Un filosof creștin*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 46, p. 1—2.
305. *Unitate în noi și între noi*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 47, p. 1.
306. *„Chipul Fiului“*, în „TR“, XCI, 1943, nr. 51—52, p. 3.
307. *An nou — oameni noi*, în „TR“, XCII, 1944, nr. 1, p. 1.
308. *„Cununa de spini“*, în „TR“, XCII, 1944, nr. 4, p. 1.
309. *Dreptul neamurilor mici*, în „TR“, XCII, 1944, nr. 5, p. 1.
310. *Misiunea presei*, în „TR“, XCII, 1944, nr. 6, p. 1.
311. *O pastorală christologică*, în „TR“, XCII, 1944, nr. 7, p. 1.

312. *La începutul postului*, în „TR", XCII, 1944, nr. 9, p. 1.
313. *Rusia și problema religioasă*, în „TR", XCII, 1944, nr. 9, p. 4 (nesemnat).
314. *Un povestitor moldovean*, în „TR", XCII, 1944, nr. 11, p. 4.
315. *Prof. Silviu Dragomir, cronicarul suferințelor ardelene*, în „TR", XCII, 1944, nr. 12, p. 2.
316. *Tăria răbdării*, în „TR", XCII, 1944, nr. 13, p. 1.
317. *Crucea, puterea creștinismului*, în „TR", XCII, 1944, nr. 14, p. 1 (nesemnat).
318. *Prima înviere*, în „TR", XCII, 1944, nr. 15—16, p. 2—3.
319. *„Un neam trăiește prin sufletul său"*, în „TR", XCII, 1944, nr. 17, p. 1.
320. *Creștinismul și pacea viitoare*, în „TR", XCII, 1944, nr. 19, p. 1.
321. *Înfrățirea națională*, în „TR", XCII, 1944, nr. 20, p. 1.
322. *Optimismul credinței*, în „TR", XCII, 1944, nr. 22, p. 1.
323. *Hristos pătimește cu noi*, în „TR", XCII, 1944, nr. 24, p. 1.
324. *„Cheile împărăției"*, în „TR", XCII, 1944, nr. 25, p. 1.
325. *Civilizația și sufletul*, în „TR", XCII, 1944, nr. 28, p. 2—3.
326. *Preoție și curăție*, în „TR", XCII, 1944, nr. 30. p. 1.
327. *Țară nouă*, în „TR", XCII, 1944, nr. 36, p. 1—2.
328. *Toți în jurul Neamului*, în „TR", XCII, 1944, nr. 37, p. 1.
329. *Biserica și vremurile noi*, în „TR", XCII, 1944, nr. 41, p. 11.
330. *Rusia și Ardealul*, în „TR", XCII, 1944, nr. 43, p. 1.
331. *Șagunismul și democrația*, în „TR", XCII, 1944, nr. 64, p. 1.
332. *Proprietatea, funcție funcțională*, în „TR", XCII, 1944, nr. 72, p. 1.
333. *Sufletul muncitorului*, în „TR", XCII, 1944, nr. 76, p. 1.
334. *Partidele politice și Biserica*, în „TR", XCII, 1944, nr. 80, p. 1.
335. *Șagunismul în Bisericile ortodoxe*, în „TR", XCII, 1944, nr. 80,
336. *Biserica în noul orizont social*, în „TR", XCII, 1944, nr. 97, p. 1.
337. *Biserica în viața neamului nostru*, în „TR", XCII, 1944, nr. 99, p. 1.
338. *Universitatea Ardealului la Sibiu*, în „TR", XCII, 1944, nr. 101, p. 1 (semnat TR.).
339. *Creștinismul și viața socială*, în „TR", XCII, 1944, nr. 102, p. 1.
340. *Social și etnic*, în „TR", XCII, 1944, nr. 105, p. 1 (nesemnat).
341. *Facultate de medicină și la Sibiu*, în „TR", XCII, 1944, nr. 106, p. 1 („TR").
342. *Din casă-n casă, colectă pentru Ardeal și Moldova*, în „TR", XCII, 1 44, nr. 113, p. 1 („TR").
343. *Fără patimi*, în „TR", XCII, 1944, nr. 115, p. 1.
344. *Reunirea Bisericilor românești*, în „TR", XCII, 1944, nr. 121, p. 1.
345. *Însemnătatea socială a Crăciunului*, în „TR", XCII, 1944, nr. 123—126, p. 5—6.
346. *Să rămânem identici cu noi înșine*, în „TR",XCII, 1945, nr. 1, p. 1.
347. *Temă delicată*, în „TR", XCII, 1945, nr. 4, p. 1.
348. *Umanitate și omenie*, în „TR", XCIII, 1945, nr. 8, p. 1.
349. *Perspectivele Ortodoxiei*, în „TR", XCIII, 1945, nr. 9, p. 1.
350. *„Predica pe ogoare"*, în „TR", XCIII, 1945, nr. 11, p. 1.

351. *Ortodoxia și neamul românesc*, în „TR", XCIII, 1945, nr. 12—13, p. 1.
352. *Reforma agrară*, în „TR", XCIII, 1945, nr. 14, p. 1.
353. *Biserica în Uniunea Sovietică. După mărturiile din Biserica rusească* (conferință în cadrul ARLUS, Sibiu, 18 martie 1945), în „TR", XCIII, 1945, nr. 24—25, p. 1—3.
354. *Sfințenie și delicatețe*, în „Almanahul Parohiei Ortodoxe din Viena", 1976, p. 115—118.
355. *Spiritualitatea și cultura românească în lumina credinței ortodoxe*, în „Almanahul capelei ortodoxe române „Mihail Sturza din Germania, 1980, p. 81—85.
356. *Nașterea Domnului și valoarea omului*, în „TR", 1981, nr. 47, 48, nr. 1—2/1982, p. 3.
357. *Uniatismul din Transilvania, un fenomen care s-a risipit definitiv*, în „TR", 1982, nr. 3—4, p. 34.
358. *„Fost-a om trimis de Dumnezeu"*, în „TR", 1982, nr. 13—14, p. 1—4.
359. *Gânduri despre firea românească*, în „Opinia studențească", Iași, nr. 1—2, 3—4, 1985, p. 22 și respectiv 11.
360. *Gânduri despre firea românească, înrădăcinarea în spațiul propriu*, în „Opinia Studențească", Iași, nr. 5—6, 1985, p. 11; nr. 7—8, p. 22; nr. 1/1986, XIII, p. 11.
361. *Echilibrul sufletului românesc*, în „Almanahul literar 1985", București, Editura Uniunea Scriitorilor, 1985.
362. *Gânduri despre firea românească, Buna-cuviință, formă a nobleței*, în „Ramuri", Craiova, nr. 3, 1986, p. 3.
363. *Bunătatea, relație respectuoasă și firească între persoane*, în „Ramuri", Craiova, nr. 7, 1987, p. 6.
364. *Femeia, matca vieții*, în „Ramuri", Craiova, nr. 9, 1987, p. 10.
365. *Apel la unitate*, în „VOR", II, nr. 2, ian. 1990, p. 1.
366. *Prigonirea Bisericii Ortodoxe strămoșești sub comunism*, în „VOR", nr. 3, 1990, p. 1 (și în „O", XLII, 1990, nr. 1, p. 3—6).
367. *Unitatea spirituală a neamului nostru și libertatea*, în „VOR", nr. 3, 1990 ,p. supliment (și în „BOR", nr. 1, 1990, p. 47—49).
368. *Pentru introducerea învățământului religios în școli*, în „VOR", nr. 7—8, 1990, p. 14 (și în „O", XLII, 1990, nr. 3, p. 3—4).
369. *Grija de celălalt*, în „Academica", nr. 1, 1990, p. 12; și în „Îndrumătorul bisericesc", anul 140, Sibiu, 1992, p. 58—59.
371. *Câteva reflecții asupra existenței și sensului ei*, în „Cuvântul", 1990, 1 februarie.
372. *Neamul românesc și-a luminat istoria pentru el însuși și pentru lumea întreagă, prin jertfele tineretului său, pentru Hristos!*, supliment „Lumea Creștină", în „RL", XLVIII, 1990, nr. 43, p. I și III.
373. *Gânduri despre firea românească, Buna cuviință, formă de noblețe*, în „RL", XLVIII, nr. 49, 1990, p. I—II.
374. *Cinstirea crucii nu este idolatrie*, în „RL", XLVIII, nr. 55, 1990, p. IV.

375. *Rugăciunea Bisericii*, în „RL", XLVIII, nr. 79, 1990, p. III.
376. *Învierea lui Hristos și logica deplină a existenței*, în „Convorbiri literare", 12 aprilie 1990.
377. *Învierea sau biruirea morții — produs al păcatului sau al despărțirii de Dumnezeu și între noi*, în „RL", XLVIII, nr. 96, 1990, p. 4 (și în „O", XLII, 1990, nr. 2, p. 3—4).
378. *Istoria, un drum spre veșnicie*, în „VOR", nr. 31—32, 1991, p. 1—2.
378 a. *Smochinul neroditor*, în „RL", XLVIII, nr. 111, 1990, p. 3.
379. *„Dați Cezarului cele ale Cezarului"*, în „RL", XLVIII, nr. 117, 1990, p. 3.
380. *Din nou despre reintroducerea învățământului religios în școli*, în „RL", XLVIII, nr. 186, 1990, p. 4.
381. *Un cuvânt despre credincioșii creștini din Oastea Domnului*, în „Iisus Biruitorul. Foaie religioasă a Oastei Domnului", nr. 2, 1990, p. 1.
382. *De ce și cum ne facem semnul crucii?*, în „RL", XLVIII, nr. 210, 1990, p. 4.
383. *Comunicat al grupului de reflecție pentru înnoirea Bisericii*, în „RL", XLVIII, nr. 228, 1990, p. 4.
384. *Egoismul, o mare slăbiciune*, în „Adevărul", 1991, p. 2.
385. *Melosul în spiritualitatea românească*, în „Foaie pentru minte, inimă și literatură", nr. 5, 1990, p. 2.
386. *Biserica creștină apostolică și învățătura esențială a Evangheliei*, în „RL", XLIX, nr. 308, 1991, p. 5.
387. *Creștinismul, o taină mereu nouă*, convorbire consemnată de Boris Buzilă, în „RL", XLIX, nr. 323, 1991, p. 5.
388. *Lumea devine rațională, armonioasă, minunată, de îndată ce o vedem legată de Dumnezeu*, în „RL", XLIX, nr. 343, 1991, p. 5.
389. *Persoană umană, lumină și taină* (I), în „Lumea creștină" în „RL", XLIX, nr. 368, 1991, p. 5; p. II, nr. 373, 1991, p. 5.
390. *Dogmele, expresii ale iubirii divine*, în „RL", XLIX, 1991, nr. 411, 1991, p. 5 și II, nr. 416, 1991, p. 5 (și în „O", XLIII, 1991, nr. 4, p. 3—4).
391. *Dogmele creștine și apostolice, expresii ale binelui cel mai înalt*, în „RL", XLIX, nr. 446, 1991, p. 5) (și în „O", XLIV, 1992, nr. 1—2, p. 3—4).
392. *„Introducere la secolul XXI"*, în „RL", XLIX, nr. 466, 1991, p. 5.
393. *„Putem aduce Europei o bogăție pe care n-o are"*, în „Literatorul", nr. 6, p. 16.
394. *Originea apostolică a creștinismului românesc*, în „RL", XLIX, nr. 511, 1991, p. 5.
395. *Răspunsuri unei scrisori deschise* (I), în „RL", XLIX, nr. 536, 1991, p. 5, și (II), nr. 540, p. 5.
396. *Nașterea lui Hristos, răsărit-a lumii lumina cunoștinței*, în „VOR", III, nr. 61—62, dec. 1991, p. 1.
397. *Jertfa tinerilor de acum doi ani*, în „Învierea", nr. 24, 1991, p. 1—2.

398. *Tinerii martiri ai neamului*, în „Almanahul părinţilor", Buc., 1992, p. 5—6.
399. *Rugăciunea părinţilor pentru copiii lor*, în „Almanahul părinţilor", Bucureşti, 1992, p. 63.
400. *Adevărul unic*, în „VOR", IV, nr. 67, febr. 1992, p. 1—2.
401. *Misterul transcendent în pictură*, în „RL", L, nr. 624, 1992, p. 5.
402. *„Acum toate de lumină s-au umplut..."*, în „RL", nr. 639, 1992, p. 6.
403. *Copiii în rugăciunea părinţilor*, în „TR", 140, nr. 17, 18, 1992, p. 1.
404. *În legătură cu „Mesajul Întâistătătorilor Sfintelor Biserici Ortodoxe"*, în „VOR", nr. 71, 1992, p. 1—2.
405. *Mucenicii creştini*, în „Transilvania", XXI(XCVIII), nr. 1—2/1992 p. 9—10.
405 a. *Cuvânt de bucurie către marele scriitor mondial Eugen Ionescu*, în „Transilvania", XXI (XCVIII), nr. 1—2/1992, p. 74.
406. *Colindele ca expresie a infinitei delicateţi a relaţiei om-Dumnezeu*, în „Cotidianul", supl. „Alfa şi Omega", an II, nr. 264 (429), joi, 24 decembrie 1992, p. 5.
407. *Moş Crăciun, „Moşul Naşterii lui Hristos"*, în „RL", nr. 831, 24 decembrie 1992, p. 5.
408. *„Caracteristica creştinismului este jertfa"*, (cu introducere a redacţiei despre D.S.), în „Îndrumătorul bisericesc", anul 140, Sibiu, 1992, pag. 185—187.
409. *Fierbere mare la Cluj — Sf. Sinod, confruntat cu situaţie explozivă* (medalion Bartolomeu Anania, în colaborare) în „RL", LI, nr. nr. 848, 1993, p. 1.
410. *„Biserica nu poate accepta existenţa unei revelaţii noi — deosebite de revelaţia lui Iisus Hristos"*, în „România Liberă", LI, nr. 835, 1993, p. 9.
411. *„Ofranda adusă lui Dumnezeu de poporul român"*, 19 ian. 1993, în „Gazeta de vest" nr. 18 (87), febr. 1993, pag. 18.
412. *Cu Lossky apare un altfel de a scrie dogmatica*, în „Cotidianul" supl. „Alfa şi Omega", an. III, nr. 41 (473), 19 februarie 1993, p. 5.
413. *Copilul, dar al lui Dumnezeu*, în „Chemarea credinţei", nr. 1, martie, 1993, p. 1.
414. *Biserica, locaş de cult, de aducere a jertfei euharistice*, în „Chemarea credinţei" nr. 1, martie 1993, p. 6.
415. *Cele două împărăţii*, în „Adevărul literar şi artistic", 7 martie 1993, p. 9.
416. *Sf. Grigore Palama, apărător al Ortodoxiei*, în „VOR", nr. 90, 15 martie 1993, p. 2 (reprodus după cartea „Viaţa şi învăţătura Sf. Grigore Palama", Sibiu, 1938).
417. *Unitatea spirituală a neamului nostru şi libertatea*, în „V.O.R.", nr. 91, 31 martie 1993, p. 1—2.
418. *Învierea, sens al existenţei*, în „V.O.R.", an. V, nr. 92—93, aprilie 1993, p. 1—2.

4*

419. *Apropierea ortodoxă de viață,* în „Echinox",Cluj, an. XXV, 1993, nr. 3, p. 1 și 8.
420. *Reflexiuni despre poporul român* (I). Între Orient și Occident (II). Înrădăcinarea în spațiu propriu, în *Comuniunea Românească,* revistă de cultură și artă, editată de Gheorghe Alexe, Detroit-Michigan, S.U.A., aprilie—iunie 1982, p. 5—6 și iulie 1983, nr. 23—24, p. 8—9 (cf. A 35).

H. ARTICOLE OMAGIALE ȘI COMEMORATIVE

1. *Adolf Harnack,* în „RT", XX, 1930, nr. 7—8, p. 343—345.
2. *Adolf Harnack,* în „TR", LXXVII, 1930, nr. 49—50, p. 1.
3. *La centenarul nașterii unui iubitor de oameni,* în „TR", LXXIX, 1931, nr. 28, p. 2—3 (semnat D.).
4. *Noul director al Școlii Normale,* în „TR", LXXX, 1932, nr. 5—6, p. 4—5.
5. *Commémoration du Métropolite Andrei Șaguna,* Sibiu, 1932 (nesemnat), 28 p. în ediția 1933, în l. română.
6. *Emanuil Gojdu,* în „Viața ilustrată", I, 1934, nr. 1, p. 16—17.
7. *Un mare ctitor român: Emanoil Gojdu,* în „TR", LXXXII, 1934, nr. 5, p. 1—2.
8. *Dl. I.G. Savin și... Occidentul,* în „TR", LXXXII, 1934, nr. 17, p. 3.
9. *Zaharie Boiu și Nicolae Cristea — Doi luptători din vremuri grele,* în „TR", LXXXII, 1934, nr. 50, p. 1.
10. *P.S. Sa Nicolae Colan, ca om al școalei,* în „RT", XXVI, 1936, nr. nr. 7—10, p. 260—262.
11. *Nichifor Crainic,* în „TR", LXXXV, 1937, nr. 25, p. 1—2.
12. *Octavian Goga,* în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 20, p. 1.
13. *P.S. Patriarh Nicodim și școlile de formare a preoților,* în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 30, p. 1.
14. *Opera teologică a lui Nichifor Crainic,* în „G", XIX, 1940, p. 264—276.
15. *Mitropolitul Nicolae ca teolog,* în „TR", XXX, 1940, nr. 5—8, p. 423—440, și în *Omagiu Mitropolitului Nicolae Bălan...*
16. *Douăzeci de ani de arhipăstorire. Închinare Arhipăstorului nostru,* în „TR", LXXXVIII, 1940, nr. 25—26, p. 1—2.
17. *Prof. Nicolae Iorga — Din prilejul comemorării lui la Academia Română,* în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 24, p. 1 (nesemnat).
18. *Profesorul Nichifor Crainic la Academie,* în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 22, p. 3.
19. *„Gândirea" la douăzeci de ani,* în „TR", XC, 1942, nr. 5, p. 1.
20. *Î. P. S. Mitropolit Nicolae la șaizeci de ani,* în „TR", XC, 1942, nr. 17, p. 1 (nesemnat).
21. *Protopop Stavrofor Ion Goron,* în „TR", XCI, 1943, nr. 3, p. 3.
22. *Inochentie Micu Klein,* în „TR", XCL, 1943, nr. 20, p. 3.
23. *Mitropolitul Andrei Șaguna — glasuri de presă, cu prilejul împlinirii celor șapte decenii de la moartea sa,* în „TR", XCI, nr. 27, 1943, p. 2—3 (nesemnat).

25. *Sărbătorirea d-lui Ioan Lupaş,* în „TR", XCI, 1943, nr. 45, p. 1.
26. *P. S. Episcop Nicolae Colan,* în „TR", XCI, 1943, nr. 48, p. 1—2.
27. *Î. P. S. Sa Arhim. Iuliu Scriban,* în „TR", XCI, 1943, nr. 50, p. 15.
28. *Patriarhul Serghie al Moscovei ca teolog,* în „O", 1949, I, nr. 2—3, p. 173—186.
29. *Sporuri duhovniceşti sub păstorirea Î. P. S. Patriarh Justinian,* în „BOR", LXVIII, 1951, nr. 3—6, p. 256—261.
30. *Comemorarea a 150 de ani de la moartea lui Petru Maior,* în „BOR", LXXXIX, 1971, nr. 1—2, p. 174—186 (cf. A 13).
31. *Omagiu Prea Fericitului Patriarh Iustin, la vârsta de 70 de ani* în „O", LXXXIX, 1971, nr. 1—2, p. 174—186 (cf. A 13).
32. *Onisifor Ghibu. O sută de ani de la naştere,* în „BOR", în nr. 5—6, 1983, p. 416—417.
33. *Câteva amintiri despre Î. P. S. Mitropolit Antonie,* în „MA", XXXI, 1986, nr. 6, p. 62—63.
34. *Un panegiric poetic la moartea lui Petru Movilă,* în „MA", XXXIII, 1988, nr. 1, p. 33—34.
35. *Amintiri despre Nichifor Crainic, directorul „Gândirii",* în „Gândirea", serie nouă, Sibiu, nr. 2, 1992, p. 9.

I. CUVÂNTĂRI

1. *Cuvânt la încheierea anului şcolar în Academia teologică,* în „TR", LXXXVI, 26, 1938, nr. 26, p. 1.
2. *Cuvânt la deschiderea anului şcolar la Academia teologică „Andreiană",* în „TR", LXXXVI, 1938, nr. 39, p. 2—3.
3. *Cuvânt la încheierea anului şcolar în Academia teologică „Andreiană",* în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 26, p. 1—2.
4. *Cuvânt la începutul anului şcolar în Academia teologică „Andreiană",* în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 39, p. 2.
5. *Cuvânt către studenţii teologi la sfârşit de an academic,* în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 26, p. 1—2.
6. *Cuvânt funebru lângă sicriul prof. Petru Gherman,* în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 28, p. 1—2.
7. *Cuvânt către studenţii teologi la începutul anului academic,* în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 40, p. 2—3.
8. *La deschiderea Universităţii,* în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 46, p. 1.
9. *Întrebarea întrebărilor. Cuvânt rostit în Catedrala din Sibiu la deschiderea anului universitar 1941—1942,* în „TR", LXXXIX, 1941, nr. 46, p. 1—2.
10. *Cuvânt către studenţii teologi la începutul anului academic 1942—1943,* în „TR", XC, 1942, nr. 40, p. 1—2.
11. *Solemnitatea înălţării la rang universitar a Academiei teologice Andreiană...* Cuvântarea rectorului Academiei teologice, în „Ţara", III, 1943, nr. 607, p. 1—2, 3—5.
12. *Cuvântarea Părintelui rector Dr. Dumitru Stăniloae la serbarea Academiei teologice „Andreiane" din 23 maiu 1943,* în „TR", XCI,

1943, nr. 22, p. 2—3 (şi art. „Vorbeşte Rectorul Academiei «Andreiane»", p. 4—5); şi în Suplimentul de spiritualitate creştină „Alfa şi Omega" al ziarului „Cotidianul", an. I, 1992, nr. 1, 13 noiembrie, p. 4—5.

13. *Cuvânt către studenţii teologi la încheierea anului academic 1942/43*, în „TR", XCI, 1943, nr. 27, p. 1.
14. *Cuvânt către studenţii teologi la început de an academic*, în „TR", XCI, 1943, nr. 40, p. 1—2.
15. *Cuvânt rostit la canonizarea Sfântului Calinic de la Cernica*, în „BOR", 1955, nr. 11—12, p. 1159—1172, (şi în engleză, St. Callinicus of Cernica, în *The Tradition of Life*..., London, p. 17—32.
16. *Cuvânt la festivitatea aniversării a 80 de ani de la naştere*, la Institutul teologic Universitar Bucureşti, în „ST", XXV, 1983, nr. 9—10, p. 753—754.
17. *Spiritualitate integrală* (cuvânt la decernarea titlului de dr. h.c. al Universităţii din Bucureşti, 22 iunie 1992), în „TR", CXL, 1992, nr. 27—30, 15 iulie — 1 august, p. 1—4 şi în A 37, p. 257—265.

J. PREDICI

1. *La Pogorârea Duhului Sfânt*, în „TR", LXXX, 1932, nr. 47—48, p. 1, (nesemnat).
2. *Înălţarea*, „TR", LXXXI, 1933, nr. 43—44, p. 2 (semnat T.S.).
3. *Carele pentru noi oamenii... s-a făcut om*, în „GB", VIII, 1949, nr. 11—12, p. 11—14.
4. *La Duminica lăsatului de sec*, în „GB", XVI, 1957, nr. 3, p. 134—139.
5. *La Duminica vameşului şi a fariseului*, în „GB", XVII, 1958, nr. 1—2, p. 35—39.
6. *La Duminica Samarinencei*, în „GB", XXV, 1966, nr. 5—6, p. 377—380.
7. *La Duminica dinaintea Înălţării Sfintei Cruci*, în „GB", XXV, 1966, nr. 9—10, p. 781—784.
8. *Căderea din rai, căderea din iubire*, în „GB", XXVI, 1967, nr. 3—4, p. 215—218.
9. *La Duminica dinaintea Naşterii Domnului*, în „GB", XXVI, 1967, nr. 11—12, p. 1074—1076.
10. *La Duminica Crucii, semnificaţia Crucii în viaţa creştină*, în „GB", XXVII, 1968, nr. 3—4, p. 362—365.
11. *Semnificaţia Întrupării Domnului*, în „GB", XXVII, 1968, nr. 11—12, p. 1133—1135.
12. *La Duminica a IV-a după Rusalii*, în „GB", XXXI, 1972, nr. 5—6, p. 507—509.
13. *La Sfânta Treime*, în „GB", XXXIII, 1973, nr. 5—6, p. 477—479.
14. *Pentru pacea a toată lumea, Domnului să ne rugăm*, în „O", XXXV, 1983, nr. 4, p. 548—550.

K. PREFEȚE

1. *Prefață* la: *Biserica slujitoare*, teză de doctorat de P. S. Antonie Plămădeală, în „ST" XXV, 1972, nr. 5—8, p. 325—327.
2. *Prefață* la: *Începuturile picturii bizantine*, de W. Nyssen, București, 1975, p. 5—8.
3. *Prefață* la: *Caracterul ecleziologic al Sf. Taine și problema intercomuniunii*, teză de doctorat de Pr. lector D. Gh. Radu, în „O", XXX, 1978, nr. 1—2, p. 13—16.
4. *Prefață* la: *Pământ cântând în imagini* de W. Nyssen, București, 1978, p. 9—13.
5. *Prefață* la: *Ecleziologia Tratatelor Areopagitice și importanța ei pentru ecumenismul contemporan*, teză de doctorat de Pr. Gh. I. Drăgulin, în „ST", XXXI, 1979, nr. 1—4, p. 54—56.
6. *Prefață* la: *Pateric românesc* de Ierom. Ioanichie Bălan, București, 1980, p. 5—6.
7. *Prefață* la: *Dicționar de teologie ortodoxă* de Ion Bria, București, 1981, p. 5—6.
8. *Prefață* la: *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă* de Antonie, Mitropolitul Ardealului, Sibiu 1983, p. 5—7.
9. *Prefață la: Preoția Mântuitorului Hristos și preoția bisericească*, teză de doctorat, de Pr. lector Ioan Mihălțan, în „MA", XXIX, 1984, nr. 11—12, p. 781—782.
10. *Epilog* la: *Sfinți români și apărători ai legii strămoșești*, București, 1987, p. 674—677.
11. *Prefață* la: *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit* de Vl. Lossky, Ed. Anastasia, București, 1992, p. 5.
12. *Prefață* la: *Florile din Grădina Ghetsimani* de Pr. D. Popescu, Ed. Martha, Soroca, 1992.
13. *Prefață* la: *Învățături duhovnicești* de Avva Ammona („Comorile pustiei"), Schitul românesc Prodromul, Sf. Munte Athos, 1993, p. I—II.
14. *O poezie a căutării lui Dumnezeu și a întâlnirii mistice cu El. Studiu introductiv* la: *Întâlnirea cu Dumnezeu. Poezii* de Lidia Stăniloae, Ed. Roza Vânturilor, București, (în curs de apariție).
15. *Prefață* la Gheorghe Popescu-Vâlcea, *Cuvinte din temniță* (poezii), „O poezie a sufletului românesc", București, 1991, p. 3—5.
16. *Prefață* la broșura *Biserica și sectele*, Tesalonic, 1992, p. 5—9.

L. INTERVIURI ÎN PRESĂ, LA RADIO ȘI TELEVIZIUNE

1. *În dialog cu preot prof. dr. Dumitru Stăniloae (I)*, în „TR", nr. 5—6 și 7—8, 1988, p. 5; II, în nr. 9—10, p. 2, consemnat de Ion Pintea.
2. *Intervista a padre Dumitru Stăniloae, Una teologia filocalica*, în „Biserica românească", XIV, 1 89, nr. 51 bis, p. 10—24, Italia consemnat de F. Strazzari; trad. rom. de Pr. Prof. Ioan Ică în „MA", XXXV, 1990, nr. 1, p. 29—38.

3. *Interviu acordat colaboratorului ziarului „Ekklisiastiki Alithia"*, consemnat de Pr. C. Coman, trad. în rom. de Prof. Ioan I. Ică, în „MA", XXXIV, 1989, nr. 5, p. 100—102.
4. *Creştinismul, o taină mereu nouă*, în „RL", XLIX, nr. 323, 1991, p. 5 (consemnat de Boris Buzilă).
5. *„Adeseori mă întreb ce cruzime diabolică..."*, în „Rezistenţa", (AFDPR), nr. 1, 1991, p. 2 (consemnat de Mihai Rădulescu).
6. *Interviuri cu pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae despre cultură şi creştinism, gândirism şi ortodoxism, despre Gândirea şi mentorul ei*, mat. dactilogr. 5 p., datat 5 martie 1990, prezentat la Radio Craiova, prin Tudor Nedelcea.
7. *Lumina lumii, dialog pascal cu pr. prof. dr. D. Stăniloae*, „Luceafărul", 10 martie 1991, p. 8—9 (cu Sânziana Pop).
8. *Convorbire cu pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae despre asanarea morală a societăţii româneşti astăzi*, videocasetă redată la TVR, programul I, la „Viaţa spirituală", în ziua de Paşti (prima), realizată de Prof. Gh. F. Anghelescu.
9. *Invierea lui Hristos — Recapitulare pascală, în viziunea pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae*, în „Curierul Românesc", III, 1991, nr. 5—6 (realizat de Sânziana Pop).
10. *Forţa născută din răbdare* (D. Stăniloae răspunde întrebărilor lui Pavel Chihaia), în „Lumea liberă", New York ,nr. 140, 1991, p. 20—21, prezentat şi la „Europa Liberă", în 1991, reluat în volumul: P. Chihaia, *Faţa cernită a libertăţii. 20 convorbiri la „Europa Liberă"*, Editura „Jurnalul literar", 1991, p. 41—49.
11. *Tradiţia ortodoxă şi prezentul Ortodoxiei. Convorbiri cu Pr. prof. Dumitru Stăniloae*, în „Arca", III, nr. VI, 1992, p. 3.
12. *Urări pentru Ţară în anul 1992. Credinţa, forţă de unitate a neamului*, în „Strada", III, 1992, nr. 1 (74), p. 1—3 (consemnat de Anca Filoteanu).
13. *Lumina credinţei*, în „Student", nr. 10, 1992, p. 5 (consemnat de Dan Mihu).
14. *„Totdeauna după ce am scris o carte mi-a părut rău că am terminat-o..."*, în „V.O.R.", anul IV, nr. 77, 31 august 1992, p. 2 (cu Remus Andrei Ion).
15. *Interviu cu Dumitru Stăniloae*, în „Revista de filosofie" nr. 6, noiembrie—decembrie 1992, Ed. Academiei, Bucureşti, p. 551—562, (cu Victor Botez).
16. *Părintele Stăniloae intervine. Înfiinţarea Episcopiei Braşovului*, în „Mesager", an III, nr. 440, miercuri 20 ianuarie 1992, p. 2 (cu Horia Salcă).
17. *„Ortodoxia e viitorul omenirii"*, în „Mişcarea" an. II, nr. 3(8), martie 1993, p. 4 (cu Marian Munteanu).
18. Cu Jean Nedelea, Ovidiu Molnar, *Despre apologetică cu Părintele Stăniloae*, în „Martyria", Postul Crăciunului, 1992, anul I, nr. 1, martie 1993, Bucureşti, p. 1—2.
19. *„Ortodoxia e viitorul omenirii* (2), în „Mişcarea", an. II, nr. 4(9), aprilie 1993, p. 4, (cu Marian Munteanu).

20. *„Despre diverse“*, la Postul de radio „Europa Liberă", 18 aprilie 1993, (cu Pavel Chihaia).
21. *„Hristos a înviat, vom învia și noi“?*, în „Lumea" nr. 10, 22/28 aprilie 1993, p. 3—4, (cu Redacția).
22. *„Nu poți separa onticul de etic: onticul adevărat e una cu eticul profund și eticul este forța onticului“*, în „Apostrof“, an IV, 1993, nr. 3—4 (34—35) p. 13 și 31, (cu Alexander Baumgarten).
23. *„Réponses aux questions sur la „Nouvelle Europe“*, donné à la revue „Il Regno“ de Bologne, (ms.), 6 p.
24. *Iubire creștină* (patru părți), material video emis de Televiziunea Română, prin redacția „Viața Spirituală", București, 27 octombrie 1991 (12 minute), 3 noiembrie 1991 12 minute), 17 noiembrie 1991 (12 minute), 24 noiembrie 1991 (12 minute), (cu Elena Solunca și Maria Preduț).
25. *Filocalia*, material video emis de TVR, prin „VS", București, 5 iulie 1992 (17 minute), cu Angela Botez).
26. *Smerenie și iertare*, material video emis de TVR, prin „VS", București, 26 iulie, (cu Angela Botez).
27. *Părintele Dumitru Stăniloae — Doctor Honoris Causa*, material video emis de TVR, prin „VS“, București, 15 noiembrie 1992 (18 minute), (cu Maria Preduț).
28. *Mărturii ortodoxe* (două părți), material video emis de Televiziunea Română, prin redacția „VS", București, 31 ianuarie 1993 (25 minute), 14 februarie 1993 (16 minute), (cu Corina Tudose).
29. *Cuvânt și suflet (Despre traducerile operei dogmatice ale Sf. Părinți)*, material audio emis de Radiodifuziunea Română, București, octombrie 1990 (10 minute), (cu Valeriu Dăescu).
30. *Despre Sf. Patimi*, material audio emis de RDR, București, 4 aprilie 1991 (5 minute), (cu Răzvan Novacovschi).
31. *Cuvânt duhovnicesc despre Maica Domnului*, material audio emis de RDR, București, 15 august 1991 (7 minute), (cu Răzvan Novacovschi).
32. *Transmisiune directă a celei de-a doua învieri: Cuvânt de Sf. Paști*, material audio emis de RDR, București, 7 aprilie 1991 (5 minute), (cu Răzvan Novacovschi).
33. *Crucea lui Hristos*, material audio emis de RDR, București, 14 septembrie 1991 (5 minute), (cu Răzvan Novacovschi).
34. *Despre mântuire (Comori ale ortodoxiei)*, material audio emis de RDR, București, 19 decembrie 1991 (18 minute), (cu Răzvan Novacovschi).
35. *„Cuvânt la Anul Nou" („În prag de An Nou“)*, material audio emis de RDR, București, 2 ianuarie 1992 (7 minute), (cu Răzvan Novacovschi).
36. *Cuvânt la Bobotează. Cuvânt la Sf. Ioan Botezătorul*, material emis de RDR, București, 4 ianuarie 1992 (6 și 7 minute), (cu Răzvan Novacovschi).

37. *Despre mântuire, Ortodoxie, Occident.* („*Comori ale spiritualității ortodoxe*"), material audio emis de RDR, București, 6 februarie 1992 (6 și 6 și 6 minute), (cu Răzvan Novacovschi).
38. *Despre Ortodoxie*, material audio emis de RDR, București, 21 martie 1992 (6 și 6 minute), (cu Răzvan Novacovschi).
39. *Concluzii la discuția anterioară despre Ortodoxie* („*Comori ale Ortodoxiei*"), material audio emis de RDR, București, 11 aprilie 1992 (6 minute), (cu Răzvan Novacovschi).
40. *Despre Sf. Treime*, material audio emis de RDR, București, 23 mai 19˘2 (5 minute), (cu Răzvan Novacovschi).
41. *Despre Sf. Treime și jertfa lui Hristos, (File din jurnalul duhovnicesc)*, material audio emis de RDR, București, 16 mai 1992 (5 minute), (cu Răzvan Novacovschi).
42. *Despre monoteismul creștin. Despre relația om-natură*, material audio emis de RDR, București, 16 iulie 1992 (6 și 6 minute), (cu Răzvan Novacovschi).
43. *Despre condiția omului și sărbători. (Înălțimi ale spiritualității ortodoxe. Sf. Munte Athos)*, material audio emis de RDR, București, 25 iulie 1992 (10 minute), (cu Răzvan Novacovschi).
44. *Cuvânt despre Brâncoveanu. Cuvânt de preacinstire a Maicii Domnului*, material audio emis de RDR, București, 15 august 1992 (5 și 6 minute), (cu Răzvan Novacovschi).
45. *Despre sărbătoare și veșnicie*, material audio emis de RDR, București, 5 noiembrie 1992 (6 și 6 minute), (cu Răzvan Novacovschi).
46. *Faptele de bunătate. (Chipuri ale desăvârșirii creștine: Sf. Ioan cel Milostiv, Patriarhul Alexandriei)*, material audio emis de RDR, București, 12 noiembrie 1992 (6 minute), (cu Răzvan Novacovschi).
47. „*Gânduri la 89 de ani*", material audio emis de RDR, București, 21 noiembrie 1ˆ92 (7 minute), (cu Valeriu Dăescu, Vasile Hristea, Mihai Ovidiu Enea).
48. *În harul iubirii lui Dumnezeu. Gânduri la reeditarea volumului întâi al Filocaliei*, material audio emis de RDR, București, 11 februarie 1993 (5 minute), (cu Vasile Hristea, și Valeriu Dăescu).
49. *Sf. Liturghie de Crăciun. Semnificațiile întrupării Cuvântului lui Dumnezeu. Cuvânt festiv de Crăciun*, material audio emis de RDR, București, 25 decembrie 1991 (5 și 5 minute), (cu Răzvan Novacovschi și Liviu Stoinea).
50. *Transmisiune directă a deniei celor 12 evanghelii. Cuvânt despre Joia cea Mare*, la rubrica „*Azi în țară și în lume*", material audio emis de RDR, București, 23 aprilie 1992 (6 minute), (cu Răzvan Novacovschi).
51. *Transmisiune directă a slujbei celei de-a doua învieri, Cuvânt de Sf. Paști*, material audio emis de RDR, București, 26 aprilie 1992 (6 minute), (cu Răzvan Novacovschi).
52. „*De toate pentru toți*". *Semnificațiile zilei de Sf. Paști*, material audio emis de RDR, București, 26 aprilie 1992 (6 minute), (cu Răzvan Novacovschi).

53. *Casete muzicale duminicale. Despre muzica lui decembrie (colinde)*, material audio emis de RDR, Bucureşti, 6 decembrie 1992 (15 minute), (cu Olga Dăescu).
54. *„De toate pentru toţi". Cuvânt despre înviere*, material audio emis de RDR, Bucureşti, 18 apr. 1993 (4 minute), (cu Răzvan Novacovschi).
55. *Cuvânt şi suflet, Sfinţirea firii — gânduri la sărbătoarea „Izvorul Tămăduirii"*, material audio emis de RDR, Bucureşti, 22 aprilie 1993 (5 minute); difuzat şi pe postul „Antena satelor" prin Mihai Mihalache, 24 aprilie 1993, (cu Răzvan Novacovschi, Valeriu Dăescu, Valeriu Hristea).
56. *Cuvânt şi suflet. Încredinţarea apostolilor — semnificaţii ale Duminicii Tomii.* Material audio emis de RDR, Bucureşti, 24 aprilie 1993 (6 minute), (cu Răzvan Novacovschi).
57. *Cuvânt şi suflet. „Iisus Hristos şi Restaurarea omului" — dialog despre mântuire, restaurarea ontologică a firii umane, taină, cunoaşterea apofatică a lui Dumnezeu*, material audio emis de RDR, Bucureşti, 13 mai 1993 (13 minute), (cu Răzvan Novacovschi).
58. *Cinci probleme despre asanarea morală a societăţii româneşti*, material video emis de Televiziunea Română, prin Redacţia „Viaţa Spirituală", Bucureşti, prezentat în două părţi în zilele de duminică, 23 decembrie 1990 (15 minute) şi duminică, 13 ianuarie 1991 (30 minute), cu Gh. Anghelescu).
59. *Despre monahismul românesc*, material video emis de TVR, prin Redacţia „Viaţa Spirituală", Bucureşti, emis începând cu 23 mai 1993 (15 minute) (total 4 părţi a câte 15 minute), (cu Maria Predut şi Elena Solunca).
60. *Despre Rusalii...*, material audio înregistrat la Spitalul „Elias", Bucureşti, marţi, 2 iunie 1993, emis de Radiodifuziunea Română, Redacţia „România Actualităţi", sâmbătă, 5 iunie 1993, orele 15,00, (cu Răzvan Novacovschi).

M. ARTICOLE, RECENZII ŞI APRECIERI DESPRE PĂRINTELE PROFESOR DUMITRU STĂNILOAE

1. *În zadar: Statutul organic e şagunian...*, în „RT", XXIV, 1934, nr. 7—8, p. 275—276, (recenzie).
2. *Ortodoxie şi Românism*, recenzie, în „TR", LXXXVII, 1939, nr. 20, p. 1—2, (Gr. T. Marcu).
2 a. *Apologeţi creştini*, Bucureşti, 1942, p. 76—90 (Emilian Vasilescu).
3. *Biserica Ortodoxă a Transilvaniei. Conferinţă a d-lui prof. Dumitru Stăniloae, rectorul Academiei Teologice*, în „Ţara", III, 1943, nr. 576, p. 2 (scris de Grigore Popa — nesemnat).
4. *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, în „Ţara", an. III, 1943, nr. 671, p. 2 (anunţ apariţie carte — nesemnat).
5. *O lucrare monumentală: Anuarul Facultăţii de teologie din Sibiu*, în „Ţara", III, nr. 729, 1943, p. 2 (nesemnat).
6. *Rectoratul*, în „AATA", XXIII, 1946—1947, (V), p. 88 (nesemnat).
7. *L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine* par un moine

de l'Eglise orthodoxe de Roumanie (= păr. arhim. Andrei Scrima), „Istina" 3 (1958), p. 295—328; 443—475, paginile 317—327.
8. *Some Lines on Professor Stăniloae's Theology*, în „The Altar", London, 1970, p. 24—29 (Antonie Plămădeală).
9. *Câteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei*, în „MO", XXII (1970), nr. 5—8, p. 730—742 (prezentare de I. V. Georgescu, în „MB", XXII, 1972, nr. 4—6, p. 294—297).
10. *Conferințele ținute de Pr. prof. D. Stăniloae în R.F. Germania*, în „B.O.R." LXXXIX, 1971, p. 978—991.
11. *Introduction* in: D. Stăniloae, *The Victory of the Cross*..., (Oxford, 1971, p. 2—3 (cf. A 11), (A. A. Allchin).
12. *La Mystique Byzantine*, în „Encyclopédie des mystiques", Robert — Laffont, 1972, p. 245.
13. *A Look at Contemporany Romanian Dogmatic Theology*, în „Sobornost", 6/5, 1972, p. 230—336 (Ion Bria).
14. *Conferințele ținute la Universitatea din Oxford de pr. prof. Dumitru Stăniloae*, în „BOR", XC, 1972, nr. 5—6, p. 514—515.
15. *Simpozionul teologic de la Salonic și conferințele ținute de pr. prof. D. Stăniloae la Atena*, în „BOR", XC, 1972, nr. 9—10, p. 982—983.
16. *Conferințele teologice ținute de pr. prof. D. Stàniloae în R. F. Germania*, în: „BOR" XCI, 1973, nr. 7—8, p. 802—803.
17. *Conferințele ținute de pr. prof. D. Stăniloae în Franța*, în „BOR", XCI, 1973, nr. 9—10, p. 986—987.
18. *Theological education. Anniversaires at the seventieth birthaday of prof. D. Stăniloae*, în „ROC", nr. 4, 1973, p. 81—87 (Cezar Vasiliu).
19. *La Théologie Dogmatique Actuelle*, în *„La Théologie orthodoxe Roumaine des origines à nos jours"*, Bucarest, 1974, p. 254—272.
20. *Père D. Stăniloae a 70 ans*, în „L'Eglise Orthodoxe Roumaine en 1973", Bucarest, 1974, p. 122—155.
21. *Conferințele ținute de pr. prof. D. Stăniloae în R. F. Germania*, în „ST", XXVI, 1974, nr. 9—10, p. 775.
22. *Decernarea titlului de doctor honoris causa al Facultății de teologie din Salonic*, în „ST", XXVIII, 1976, nr. 7—10, p. 733—734.
23. *Părintele prof. D. Stăniloae doctor honoris causa al Facultății de teologie din Tesalonic*, în „MA", 1976, nr. 4—6, p. 376—377.
24. *La Théologie roumaine contemporaine*, în „Service orthodoxe de presse et d'information", 27, 1978, p. 9—11 (Dan Ilie Ciobotea).
25. *Omagiu părintelui Prof. Dumitru Stăniloae la aniversarea a 75 de ani de viață*, în „O", XXX, 1978, p. 638—648 și în franceză: *Homage au Père D. Stăniloae à l'occasion de son soixantequinzième anniversaire*, în „Contacts" nr. 105, 1979, p. 64—74 (I. Bria).
26. *Redactorii „Telegrafului Român"*, în „TR", an. 126, 1978, nr. 1—4, p. 11—12 (Ioan Beju).

27. *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, prezentată în: „GB“, XXXVII, 1978, nr. 9—12, p. 1176—1178; XXXVI, 1979, p. 631—636, 889—895; A.L.M.); în „ROC“, 9, 1979, nr. 1, p. 44—48, în „BOR“, 97, 1979, p. 597—60 (N. Buzescu); în „TR“, 126, 1978, nr. 41—42, p. 4; o variantă în limba germană în „Communio“, 13, 1986, p. 64—83.
28. *Dumitru Stăniloae's Ecumenical Studies as an Aspect of the Orthodox — Protestant Dialogue*, în „Journal of Ecumenical Studies“, vol. 16, 1979, nr. 4, p. 747—764 (Istvan Juhasz).
29. *Foreword* la *Theology and the Church*, transl. by Robert Barringer, 1980, p. 5—8 (John Meyendorff), (cf. A 20).
30. *Pour situer la théologie du Père Stăniloae*, în „Revue de théologie et de philosophie“, no. 112 (1980), p. 133—137 (I. Bria).
31. *Experienţa lumii în teologia ortodoxă actuală. Contribuţia păr. prof. D. Stăniloae*, în „BOR“, XCVIII (1980) nr. 9—10, (I. Bria).
32. *Le monde, don de Dieu, réponse de l'homme; aspects de la pensée de Père D. Stăniloae*, în „Revue théologique et de philosophique“, no. 112, 1980, p. 130—150 (Daniel Nesser) varianta în engl. în "The Ecumenical Review“, 33, 1981, p. 272—282.
33. *Weiser in seiner Kirche: Prof. D. Stăniloae erhält den Leopold-Lucas Preis*, în „Südwest presse...“, Tübingen, 1980, p. 3.
34. *Prize Awarded to Rev. Prof. D. Stăniloae by the Evangelical Faculty of Theology in Tübingen*, în „ROC“, X, 1980, nr. 4, p. 42—44.
35. *Teolog român premiat la Facultatea Evanghelică de Teologie din Tübingen*, în „BOR“, XCVIII, 1980, p. 1106—1107.
36. *Decoration granted to Prof. D. Stăniloae by the Anglican Church*, în „ROC“, XI, 1981, nr. 4, 81.
37. *The creative vision of D. Stăniloae. An introduction to his theological thought*, în "The Ecumenical Review“, 33, 1981, p. 53—59 (Ion Bria).
38. *Cumpăna teologiei şi culturii române*, în „Comuniunea Românească“, Detroit, martie 1981, p. 16—17 (I. Bria).
39. *Teologia morală ortodoxă*, vol. III, (Spiritualitatea Ortodoxă...), în „MMS“, LXXVII, 1981, nr. 10—12, p. 693—795 (arhim. Pimen Zainea) şi în „Journal of Ecumenical Studies“, 20, 1983, nr. 4, p. 680—681).
40. *Une dogmatique pour l'homme d'aujourd'hui*, în „Irénikon“, 54, 1981, p. 472—484 (Dan I. Ciobotea), în româneşte în „ST“ XXXVIII, 1986, nr. 6, p. 98—104.
41. *Filocalia, X, ...*, în „O“, XXXIV, 1982, nr. 3, p. 470—473 (Sebastian Chilea).
42. *Preface* la: *Prière de Jesus et experience* ... 1981, (c. A. 12), p. 7—15, (O. Clément).
43. *Dumitru Stăniloae „doctor Honoris causa“ al Institutului teologic ortodox din Paris, Saint Serge*, în „O“, XXXIII, nr. 3; 1981, p. 480—488, (prezentat şi în „ROC“, în engl., XI, 1981, nr. 2, p. 18).

44. *The Dynamic of Tradition*, London, 1981, p. 310—311 (A. M. Allchin), (vezi în „O", XXXV, 1983).
45. *Orthodox Spirituality*, Bucureşti, 1981, 320 p., în „Book Reviews", p. 296—298 (C. V. Negoiţă).
46. Wilhelm Nyssen, *Irdisch hab ich dich gewolt, Beiträge zur Denk- und Bildform der Christlichen Fruhe* (Occidens, Horizonte des Westens 6), Spee-Verlag, Trier, 1982, 295 p., volum dedicat de autor: *Dumitru Stăniloae, dem wegweisenden Theologen der Orthodoxie.*
47. *Conferences by revd. prof. D. Stăniloae abroad*, în „ROC", XII, nr. 2, 1982, p. 37—38.
48. *Vizita păr. D. Stăniloae în America*, în „Credinţa", Detroit ,XXIII, 1982, nr. 11—12, p. 2—4.
49. *Părintele prof. dr. Dumitru Stăniloae „doctor Honoris causa" al Facultăţii de teologie din Belgrad*, în „ST", XXXIV, 1982, nr. 7—8, p. 602—604.
50. *Esenţa sintezei dogmatice a Păr. Prof. D. Stăniloae*, în „ST", XXXV, 1983, nr. 7—8, p. 581—586, (D. Popescu).
51. *Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae — la 80 de ani*, în „TR", 131, 1983, nr. 39—40, şi 41—42, p. 5.
52. *Păr. Prof. D. Stăniloae la 80 de ani. Personalitatea şi gândirea sa teologică în cadrul Ortodoxiei româneşti*, în „ST", XXXV, 1983, nr. 9—10, (D. Radu).
53. *Festivitatea aniversării a 80 de ani de la naşterea P. C. pr. prof. D. Stăniloae*, în „ST", XXXV, 1983, nr. 9—10, p. 749—754 (V. Ioniţă).
54. *Revd. Prof. D. Stăniloae lectured in Greece*, în „ROC", XIII, nr. 2, 1983, p. 62.
55. *Endiapherousai omiliakai synaxes hypo tou Păr. prof. D. Stăniloae*, în „Orthodoxos Typos", 1 iulie 1983, p. 4.
56. *Theological Education. The 80th Birthday of Revd. Prof. D. Stăniloae*, în „ROC", 13, nr. 4, 1983, p. 37—39.
57. *Preface* la *Ose comprehendre...*, 1983, (A 24), p. 5—6 (A. M. Allchin).
58. *Filocalia, vol. IX* şi X, în „BOR", CI, 1983, nr. 5—6, p. 440—443, (Victor Vlăduceanu).
59. *Dumitru Stăniloae's Dogmatics*, în „Occasional papers on religioan in Eastern Europe", vol. IV, nr. 1, 1984, p. 15—26 (Alf. Johansen).
60. *Cugetarea teologică a prof. D. Stăniloae*, în „MB", nr. 3—4, 1985, p. 155—165 (pr. Petre Horhoianu).
61. *Preface* la *Le Génie de l'Orthodoxie* (Olivier Clément, alocuţiunea pronunţată la decernarea titlului de dr. h.c. al Institutului Saint Serge), Paris, 1981, cf. A 27.
62. *Dumitru Stăniloae, Le Génie de l'Orthodoxie*, în „Communio Viatorum", XXX, 1987, p. 81—83 (Veslav Ventura) şi în „O", 38, 1986, nr. 4, p. 154—155 (Ioan Tulcan); ultima reluată în „Alt. Ban.", II, 1992, nr. 4—6, p. 176—177.

63. *Geleitwort* la *Orthodoxe Dogmatik*, 1985, p. VII—X (J. Moltmann), (cf. A 26).
64. *Orthodoxe Dogmatik I* (cf. A 26) recenzii în: „*Ökumenische Rundschau*" 35 (1986), nr. 1, p. 108—112 (D. Wendebourg); în: „*Kirche im Osten*" 31 (1988), p. 186 (K. Ch. Felmy); în — „M.A.", XXX (1985), nr. 5—6, p. 394 (I.I. Ică jr.); în: *Theologische Revue*, nr. 82, (1986), p. 394—403. (A. Seigfried).
65. *Presentation of the Gifts. Orthodox Insight for Western Liturgical Renewal*, în „Worship", 60/1, 1986, p. 22—38, (E. C. Miller jr).
66. *Două sute de ani de învățământ teologic la Sibiu (1786—1986)*, cap: Bibliografia profesorilor, Sibiu, 1986, p. 320—325 (Pr. Prof. Mircea Păcurariu).
67. *Spoudè stèn theologían toû Stăniloae*, în „Sýnaxe", 19, iulie—septembrie, 1986 (O. Clément).
68. *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă...*, în „MMS", LXIII, nr. 3, 1987, p. 121—123, (Gh. Petraru) și în „MB", XXXVII, 1987, nr. 3, p. 122—124, (M. Bănescu) și „MB", XXXVIII, 1988, nr. 3, p. 134—136 (I. Mihălțan).
69. *Enciclopedia Idria*, Athena, 1987, în tom. 48, în gr. p. 398—399.
70. *Ose comprendre que de t'aime...*, în „O", XXXIX, 1987, nr. 4, p. 149—152 (C. Pavel).
71. Ronald C. Robertson, C.S.P. *Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology. The Contribution of Dumitru Stăniloae and of his Younger Collegues.* (Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum), Romae, 1988, 358 p.
72. *Person und Hypostase. Zur Trinitätslehre in der neueren orthodoxen Theologie*, în „Vernunft des Glaubens Festschrift für W. Pannenberg, Göttingen, 1988, p. 502—524, (Dorotheea Wendebourg).
73. *Părintele Dumitru Stăniloae la cea de a 85-a aniversare a zilei de naștere*, în „TR", 1988, nr. 836, nr. 47—48, p. 2 (Daniel Ciobotea).
74. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu...*, în „AB", anul I, 1990, nr. 1—2, p. 123—125, (M. Bănescu).
75. *Prof. D. Stăniloae, membru al Academiei Române*, în „VOR", nr. 13, 14, 1990, p. 9, 13, 14, (D. Radu).
76. *Academia Română a primit de curând în rândul membrilor săi pe Dumitru Stăniloae, unul din cei mai mari teologi creștini*, 1990, în „Albina", 1993, nr. 7, p. 11, (pr. dr. Gh. Drăgulin).
77. *Recunoașterea supremă în țară a valorii unui mare filosof și teolog creștin*, în „*BOR*", an. CVIII, nr. 56, 1990, p. 28—30.
78. *O viață și o operă de cea mai înaltă exemplaritate*, în „RL", 8 iulie 1990, p. 4, (Zoe Dumitrescu-Bușulenga).
79. *Scrisoare deschisă către P.C. Pr. prof. univ. Academician Dumitru Stăniloae*, în „TR", 138, 1990, nr. 27—28, p. 3 (Preot. stavr. dr. Simion Radu).
80. *În Duhul Filocaliei*, în „TR", 138, 1990, nr. 31—32, p. 3—4 (protos. Visarion Joantă).
81. *O întâlnire cu părintele Stăniloae*, în „Renașterea", nr. 9, 1990, p. 4.

82. *Părintele Stăniloae*, în „VOR", nr. 19—20, 1990, p. 2.
83. *O viziune creatoare — Dumitru Stăniloae*, (cuprinde articolele de la nr. M. 13, 19, 25, 30, 31, 37, ş.a.), Geneva, 1990, vol. policopiat, (Ion Bria).
84. *Numai Biserica mai poate face ceva pentru acest popor*, în „VOR" nr. 21—22, 1990, p. 7.
85. *Un mare filosof creştin, Dumitru Stăniloae*, în „Curierul românesc", nr. 20—21, 1990, p. 7 (Pr. Gh. Drăgulin).
86. *Teologie duhovnicească*, în „RL", nr. 276, 18 noiembrie 1990, p. 4, (Ioan Ciongariu).
87. *Teologia dogmatică ortodoxă de D. Stăniloae*, martie 1980, „Europa Liberă", în „Apostrof", Cluj, an II, nr. 1—2, 1991, p. 5, (Virgil Ierunca).
88. *Orthodoxe Dogmatik* II, recenzie în „Orthodoxes Forum", 5, 1991, p. 150—154 (Th. Nikolaou).
89. *Teologi şi preoţi ortodocşi în temniţele comuniste*, în „TR", 139, 1991, n. 15—16, p. 1 şi 3 (Ilie I. Ţintă).
90. *Inedit. Emil Cioran despre Filocalia*, Paris, 22 iunie, 1985, în „RL", XLIX, 406, 1991, p. 5 (Ioan Cingariu).
91. *Lucrare unică în dogmatica creştină*, în „RL", XLIX, 1991, p. 3, (Ioan Ciongariu).
92. *Filocalia românească continuă*, în „VOR", nr. 55—56, 1991, p. 8, (Vasile Gavrilă).
93. *Creştin şi preot adevărat*, în „RL", XLIX, nr. 531, 1991, p. 5, (Ioan Ciongariu).
94. *Pentru o ontologie creştină. Semnificaţia căderii şi a pomului din mijlocul grădinii*, în „Renaşterea", nr. 11—12, 1991, p. 6, (Sandu Frunză).
95. *Simpozion Dumitru Stăniloae la Seminarul Teologic din Buzău*, în rev. „Muguri", Seminarul Teologic Buzău, 1991—1992, nr. 5, p. 3—7 (Alexandru Ioan şi G. Galeriu).
96. Jürgen Moltmann, *In Geschichte des dreinigen Gottes: Beiträge zur trinitarischen Theologie*, Kaiser, München, 1991; volum dedicat de autor: *„Meinen väterlichen Freunde, Dumitru Stăniloae, der mich zum trinitarischen Denken ermutigte und anregte"* (p. 5).
97. *Academica: Consideraţi că Academia Română a făcut ce era moral obligată pentru recuperarea filosofiei româneşti?, Unde ar trebui să ne regăsim filosofii?*, în rev. „22", nr. 8 (109), 1992, p. 15 (Gabriel Liiceanu).
98. *Eul şi nevoia de celălalt*, în „Academica", nr. 5 (17), 1992, p. 23, (Elena Solunca).
99. *Dumitru Stăniloae, profil de filosof*, în „Academica", 5 (17), 1992, p. 20, (Gh. Vlăduţescu).
100. *Drumul crucii (fotoinformaţie)*, în „RL", nr. 620, 1992, p. 3, (Pascal Ilie Virgil).
101. *Pr. prof. D. Stăniloae, „doctor honoris causa" al Facultăţii de teologie din Atena*, în „VOR", nr. 71, 1992, p. 7 (tradus din lb. greacă de Pr. Coman C.).

102. *Filocalia, vol. XII, „Dumnezeu mi-a ajutat să închei Filocalia românească...“*, în „VOR“, nr. 72, 1992, p. 7 (Vasile Gavrilă).
103. *Sf. Maxim Mărturisitorul, Scrieri*, partea a II-a, (Traducere din grecește, Introducere și note), București, 1990, 367 p. în „Revista Teologică“, serie nouă, anul I (73), nr. 1, 1991, p. 110—111, (recenzie: T. Bodogae).
104. *Problematica antropologică în opera Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, în „M.O.“, serie nouă, anul XLIII, nr. 4—6, 1991, Craiova, p. 148—156, (Gheorghe F. Anghelescu).
105. *„Părintele Stăniloae este teologul care și-a aureolat opera prin suferință“*, în „Nu“, anul 3, 1992, nr. 81, p. 15, (Alin Fumurescu).
106. *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Craiova, 1991, 708 p., în „Altarul Banatului“, III, 1992, (M. Bănescu).
107. *Părintele Profesor Dr. Dumitru Stăniloae a intrat în al 90-lea an de viață*, în „Legea românească“, Oradea, anul III, serie nouă, nr. 4, 1992, p. 6, (Redacția).
108. *„Theologie der Liebe Gottes“. Orthodoxe Dogmatik hat wichtigen Stellenwert im Ost-West Dialog*, în „Das Theologische Buch“, Kna-Öki 6, 5 Februar 1992, Seite 16, (Paul Wiertz).
109. *Gift of God to Romania*, în „The Times of Bucharest“, cap. „Religion“, iulie—august 1992, p. 12, (Daniel Ciobotea).
110. *Un eveniment editorial*, în „Cotidianul“, an II, nr. 177 (342), 10 sept. 1992, p. 7.
111. *Trei fețe ale iubirii*, în „Renașterea“, anul III, serie nouă, nr. 9—10, Cluj, septembrie—octombrie, 1992, p. 2, (Sandu Frunză).
112. *Convorbiri duhovnicești cu Părintele Stăniloae* în „România Liberă“, anul L, nr. 14796 (762), 3—4 octombrie 1992, p. 5, (Ioan Ciongariu).
113. *Dumitru Stăniloae '90: O operă ca dăruire. O sinteză originală a spiritualității românești*, în „Azi“ (Supliment), seria a IV-a, anul LXI, nr. 145/769/, 3 noiembrie 1992, p. 1, 9 și 11, (Elena Solunca).
114. *Părintele Dumitru Stăniloae la 89 de ani. Noul Discurs teologic*, în „România Liberă“, anul L, serie nouă, nr. 798/14832, 14—15 noiembrie 1992, p. 5, (Radu Preda).
115. Marc-Antonie Costa de Beauregard, Ion Petrovici, *Părintele — un om familiar cu Dumnezeu*; cu subcap: *Chilia. Mai bine să lucrezi degeaba decât să stai degeaba. Filosoful și teologul. O lumină care adie dinspre Tabor. Un înger l-a vegheat mereu pe Părinte*; Ioan Alexandru: *Doxologie poetică (De Sf. Mihail și Gavriil)*; Remus Andrei Ioan, *„Există o infinitate în tradiție...“*; D. S., *Sf. Simeon Noul Teolog. Imnele iubirii dumnezeiești*. Imnul (z. 15), în vol. *Studii de teologie dogmatică și ortodoxă*, Craiova, 1991; *Părintele Stăniloae la vârsta patriarhilor, Teologul speranței văzut de contemporanii săi: Jürgen Moltmann, John Meyendorff, A. M. Allchin*; D. S., comentarii la poeziile Lidiei Stăniloae, *Tăceri și mistere crescânde*; (materiale apărute sub îngrijirea lui Costion Nicolescu și un „tabel cronologic al vieții

Părintelui Stăniloae" de Gheorghe F. Anghelescu; în: „Cotidianul", suplimentul „Alfa și Omega", nr. 1, anul I, vineri, 13 noiembrie 1992.

116. *La mulți ani părintelui Stăniloae! „Ortodoxia românească stă sub pecetea țăriei"*, în „Libertatea", 16 noiembrie 1992, p. 1—2.

117. *„Despre viața părintelui Dumitru Stăniloae"*, în „Libertatea" (cu fotografie), 17 noiembrie 1992.

118. *Părintele Dumitru Stăniloae la 89 de ani*, în „V.O.R.", anul IV, nr. 83, 30 noiembrie 1992, p. 1—2, (Maricel Popa).

119. *O remarcabilă contribuție hristologică românească* în „Revista de filosofie", nr. 6, noiembrie—decembrie 1992, p. 537—541, (Dumitru Popescu).

120. *Părintele profesor dr. acad. Dumitru Stăniloae în al nouăzecelea an al vieții*, în „Academica", anul III, nr. 2 (26), decembrie 1992, p. 26, (Nestor Vornicescu).

121. *Cale. Adevăr. Viață*, în „Academica", anul III, nr. 2 (26), decembrie 1992, p. 27, (Elena Solunca).

122. *Un filosof pan-ortodox*, în „Revista de filosofie", nr. 6, noiembrie—decembrie 1992, p. 543—549, (Victor Botez).

123. *Une remarquable personalité theologique*, în „Panorama", nr. 1 (17), 1993, p. 29 și 44, (Gheorghe Drăgulin),

124. *Semnalăm ..., Semnalăm ...*, în „Telegraful Român", anul 141, nr. 5—6, Sibiu, 1 februarie 1993, p. 4, (Antonie Plămădeală).

125. *„Raiul inocenților"*, în „Curierul Românesc", anul V, nr. 2, februarie 1993, p. 12, (Nina Stănculescu, despre D. S. și Lidia Stăniloae).

126. *„Avem nevoie de oameni duhovnicești"*, în „V.O.R.", anul V, nr. 88, 15 februarie 1993, p. 6, (Oliver Clement).

127. *Omagiu părintelui Dumitru Stăniloae, profesorul de fiecare zi al credinței absolute în Dumnezeu*, în „Vremea", anul II, nr. 124, miercuri, 17 februarie 1993, p. 1.

128. *Protocronism religios*, (un mic citat), în „Totuși iubirea", anul IV, nr. 7(127), 19/26 februarie 1993, p. 7.

129. *Cel care întreabă și cel care răspunde, în* „România literară", nr. 7, 25 februarie/3 martie 1993, p. 8, (Mihai Iacob).

130. *Zece capete despre părintele Dumitru Stăniloae*, în „Echinox", anul XXV, nr. 3, 1993, p. 9, (Radu Preda), și în lb. franceză, *Sur le père Dumitru Stăniloae*, în „Contacts", XXXXV Année, No. 161, 1er trimestre 1993, p. 48—55.

131. *Presbitera Maria Stăniloae*, în „V.O.R.", anul V, nr. 91, 31 martie 1993, p. 8.

132. Pr. Acad. Dumitru Stăniloae, *Dragi copii ai României!*, (și cu text despre D.S.), în „Chemarea credinței", nr. 2, aprilie 1993, p. 7, (Redacția).

133. *„Telegramă de condoleanțe P. C. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae"*, în „T.R.", anul 140, nr. 15/16, 15 aprilie 1993, p. 4, (Antonie Plămădeală).

134. *Rümanische Beiträge Dumitru Stăniloae:* Dumitru Stăniloae, *Wo Liebe ist, da ist, da ist ein Sinn* (p. 100—123); *Ein Missionar das Sakralen (interview mit Dumitru Stăniloae von Victor Botez,* p. 124—139), Dumitru Popescu, *Ein besonderer christologischer Beitrag* (p. 140—146); Jürgen Moltmann, *Im Mittelpunkt das Christentums)* p. 147—148); Olivier Clément, *Der Grösste orthodoxe Theologe* (p. 149—150); John Meyendorff, *Die Fortdauer der Bezengung* (p. 151); în „Rumänischen Rundschau", XLVIII Jahrgang, Nr. 293—294—295, p. 100—151 (un capitol despre și cu Dumitru Stăniloae).

135. *Prin moarte spre viața veșnică la adormirea presbiterei Maria Stăniloae,* în „Călăuza ortodoxă", periodic lunar editat de Episcopia Dunării de Jos, anul IV, nr. 60, p. 6.

135. *Foreword* to: *The Experience of God* (cf. A 38), Brookline-Massachsetts, 1993, p. IX—XXVII, (Bishop Kallistos of Diokleia).

136. *Theology and The Church in Fr. Stăniloae's tought,* în „Comuniunea Românească", Detroit, Michigan, U.S.A., iulie, 1983, an XI, no. 23—24, p. 9. (Rev. Fr. Vasile M. Neagu).

137. *Părintele Stăniloae Academician,* în „Credința" (The Faith"), vol. XL, nr. 7—9, Detroit, Michigan, iulie—septembrie 1990, anul 40, p. 7 (George Alexe).

138. *Național și universal. Perspectiva ortodoxă,* în „Tomis", aprilie 1993, nr. 4 (277), anul XXVIII, p. 1 și 3 (Sandu Frunză).

139. *Reflexii despre spiritualitatea poporului român,* Scrisul Românesc, Craiova, 1992, 161 p., în „TR", Rubrica *„Semnalăm..., Semnalăm...,* anul 141, nr. 25/26, 1 iulie 1993, Sibiu, p. 4, (Antonie Plămădeală).

140. *Din istoria isihasmului în ortodoxia română,* Editura Scripta, București, 1992, 170 p., în „TR", Rubrica *„Semnalăm..., Semnalăm...",* anul 141, nr. 25/26, 1 iulie 1993, Sibiu, p. 4, (Antonie Plămădeală).

Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, Sibiu

PĂRINTELE PROF. Dr. DUMITRU STĂNILOAE — REDACTOR AL „TELEGRAFULUI ROMÂN" (1 ianuarie 1934 — 13 mai 1945)

— Un patronaj spiritual de excepţie —

Pe parcursul celor 140 de ani de apariţie neîntreruptă, „Telegraful Român" a avut un număr de 25 de redactori, care sub îndrumarea directă a mitropoliţilor Ardealului au alcătuit şi în bună parte au scris fiecare număr al acestei venerabile publicaţii.

Privită individual sau apreciată global, munca redactorilor reprezintă fără îndoială un preţios capital de energie intelectuală cheltuită în folosul luminării credincioşilor şi a mântuirii lor sufleteşti. Ţinând cont de faptul că, în cea mai mare parte din această lungă perioadă de aproape un secol şi jumătate, redactorii „Telegrafului Român" şi-au exercitat funcţia sub regimul unor severe cenzuri străine sau autohtone, este cu dreptate să li se recunoască osteneala şi să li se pomenească, la timpul şi locul cuvenit numele, cu atât mai mult cu cât contribuţia lor, decisivă pentru dăinuirea neîntreruptă în timp a foii şaguniene, a fost remunerată mai mult simbolic, în ciuda situaţiei de risc permanent în care s-au aflat nu odată şi a unor drastice sancţiuni de care au avut parte.

Dată fiind această îndatorire a noastră de a-i cinsti şi elogia pe aceşti vrednici bărbaţi ai Bisericii, eu personal, în calitate de redactor actual al „Telegrafului Român", doresc a omagia personalitatea unuia dintre distinşii înaintaşi, care a fost Părintele academician prof. Dr. Dumitru Stăniloae. Opţiunea mea a fost determinată de faptul că tocmai în acest an eruditul teolog şi dascăl împlineşte vârsta patriarhală de 90 de ani.

În urmă cu un deceniu ,în 1983, când a avut loc a 130- aniversare a „Telegrafului Român", părintele profesor Dumitru Stăniloae a fost de faţă, în aula Facultăţii de Teologie. În cuvântarea rostită cu acel prilej a arătat că secretul îndelungatei dăinuiri în timp a acestei publicaţii stă în

faptul că mitropoliții Transilvaniei și redactorii ei au știut să o pună mereu în slujba celor pentru care a fost hărăzită chiar de către întemeietorul ei — mitropolitul Andrei Șaguna. „Telegraful Român" — a arătat Părintele Dumitru Stăniloae „a reflectat neabătut, în chip pilduitor, interesele naționale și bisericești ale credincioșilor Bisericii noastre de pe aceste meleaguri... Sunt încredințat — a adăugat apoi vorbitorul — că dacă Biserica ar fi întemeiat un astfel de ziar acum 500 de ani, după apariția tiparului, el ar fi dăinuit până azi tocmai pentru că ar fi slujit cu aceeași abnegație năzuințele vremelnice și veșnice ale poporului, cum a făcut „Telegraful Român", (vezi „Perioadele principale ale „Telegrafului Român", în „Telegraful Român", nr. 13—14/1983).

Părintele prof. Dr. Dumitru Stăniloae i-a fixat „Telegrafului Român" un loc remarcabil nu numai în istoria Transilvaniei, ci și în istoria Bisericii noastre în general pentru că, între timp, el a devenit „glasul întregii Biserici Ortodoxe Române", deoarece, deși continuă să fie editat la Sibiu, în coloanele sale se întâlnesc colaboratori de pe cuprinsul întregii Biserici și este apoi prezent în parohii și case ale românilor din toată țara și chiar de dincolo de granițele ei.

Am reținut din cuvântarea de acum un deceniu a părintelui prof. Dumitru Stăniloae și o interesantă apreciere a menirii actuale a „Telegrafului Român" care ar consta în reflectarea și susținerea pe mai departe a aspirațiilor legitime ale poporului român spre libertate, democrație, dezvoltare economico-socială și mai presus de acestea apărarea și conservarea credinței strămoșești față de înmulțirea tendințelor de fărâmițare a unității religioase a poporului nostru, prin propaganda ce se face de a-l atrage spre forme religioase zgomotoase și străine de sufletul său.

Se poate sesiza ușor din această pertinentă apreciere linia de continuitate ce s-ar dori să existe în redactarea foii șaguniene, în sensul ca ea să reflecte preocupările majore și de totdeauna ale neamului, dar și o mai accentuată angajare a ei în reflectarea problemelor stringente ale vieții religioase din vremea noastră.

Dar să ne întoarcem așa cum ne-am propus la perioada deceniului cuprins între 1934—1945, când părintele prof. Dr. Dumitru Stăniloae a fost redactor al „Telegrafului Român".

O primă constatare care s-ar impune ar fi aceasta: Părintele prof. D. Stăniloae era al 7-lea redactor din șirul de 19 câți s-au perindat până atunci, care provenea din rândul profesorilor de la „Academia Teologică Andreiană". I-au succedat până în prezent, încă alți patru profesori, ceea ce ridică la 11 numărul profesorilor implicați în munca de redactare a acestei prestigioase foi religioase.

Schimbarea sub raport calitativ a „Telegrafului Român" este evidentă începând chiar cu primul număr din ianuarie 1934. Și-a făcut acum debutul o suită de articole redacționale sub semnătura noului redactor, care va continua cu mare regularitate pe tot parcursul perioadei când părintele Dumitru Stăniloae va rămâne în această funcție. Este vorba de materiale temeinic elaborate și de mare diversitate, reflectând preocupările și situațiile cărora a trebuit să le facă față Biserica în acei ani.

Încredinţat că datele statistice nu pot fi decât sugestive, aş dori să arăt că am numărat articolele redacţionale ale părintelui prof. Dumitru Stăniloae şi am ajuns la cifra de 219.

Obişnuit, aceste articole acopereau partea superioară a paginii întâi şi un spaţiu larg din pagina a doua.

Spre a evidenţia diversitatea tematică abordată, voi prezenta succint câteva categorii de teme.

Astfel, o temă adeseori reluată şi ca atare foarte apropiată sufletului redactorului a fost cea a Ortodoxiei în general şi a Ortodoxiei româneşti în special. Sunt grăitoare în acest sens titluri ca: „Ortodoxia, lumina curată a lui Hristos“ („Telegraful Român“, nr. 20 din 16. V. 1943); „Ortodoxia, lumina lumii şi inima neamului nostru“ („T.R.“, nr. 11 din 10. III. 1940); „Ortodoxia şi viaţa socială“ („T.R.“, nr. 10 din 3. III. 1940); Ortodoxia şi unitatea poporului român“ („T.R.“, nr. 10 din 2. III. 1941); „Ortodoxia, pavăză naţionalităţii noastre“ („T.R.“, nr. 45 din 2. XI. 1941); „Actualitatea Ortodoxiei“ („T.R.“, nr. 35 din 30 VIII. 1942); „Biserica Ortodoxă a Transilvaniei“ („T.R.“, nr. 37 din 13. IX. 1943); „Biserica Ortodoxă în viaţa neamului nostru“ („T.R.“ nr. 99 din 23. XI. 1944); „Latinitate şi Ortodoxie“ („T.R.”, nr. 4 din 22. I. 1939); „Ortodoxia şi neamul românesc“ („T.R.“, 12—13 din 18. III. 1945).

În strânsă legătură cu tema Ortodoxiei, părintele prof. Dumitru Stăniloae prezintă problema naţionalităţii, a etnicului, bineştiind că Bisericile ortodoxe sunt organizate după principiul etniei. O astfel de problemă s-a aflat mai stăruitor în preocupările transilvănenilor decât poate în ale fraţilor noştri de dincolo de munţi, datorită faptului că atât sub raport etnic cât şi sub raport confesional, noi, cei din Transilvania am fost nedreptăţiţi, denigraţi şi persecutaţi secole de-a rândul. Din materialele în care se dezbate o astfel de temă rezultă că raportul dintre confesional şi etnic, în cazul Ortodoxiei, este cel de întrepătrundere şi complementaritate, fiind excluse şi condamnabile excesele şi extremismele precum naţionalismul exacerbat şi şovinismul. Dar spre edificare să amintim şi aici câteva titluri, precum: „Creştinism şi naţiune“ („T.R.“, nr. 16 din 15. IV. 1934); „Scurtă interpretare teologică a naţiunii“ („T.R.“, nr. 15 din 8. IV. 1934); „Ortodoxie şi etnocraţie“ („T.R.“, nr. 24 din 12. VI. 1938); „Principii de renaştere naţională“ („T.R.“, nr. 3 din 15. I. 1939); „Idealul naţional permanent“ („T.R.“, nr. 5 din 28. I. 1940); „Prin ce se promovează conştiinţa naţională“ („T.R.“, nr. 6 din 4. II. 1940); „Duhul de jertfă al neamului“ („T.R.“, nr. 38 din 14. IX. 1941); „Înfrăţirea naţională („T.R.“, nr. 20 din 14. V. 1944); „Social şi etnic“ („T.R.“, nr. 105 din 30. XI. 1944); „Păreri greşite despre raportul dintre Ortodoxie şi naţionalism“ („T.R.“, nr. 44 din 31. X. 1937).

Cu obiectivitate şi responsabilitate a abordat părintele prof. Dumitru Stăniloae, în paginile „Telegrafului Român“, problema Uniaţiei de la 1700, cu consecinţele ei dureroase în viaţa neamului până astăzi. Iată câteva teme sugestive în această privinţă: „Căile uniaţiei“ („T.R.“, nr. 52 din 9. XII. 1934); „Metoda uniaţiei“ („T.R.“, nr. 53 din 16. XII. 1934); „Iezuiţii, dascălii uniaţiei“ („T.R.“ nr. 6 din 3. II. 1935); „Din durerile trecutului“ („T.R.“, nr. 9 din 23. II. 1936); „Uniaţia — înstrăinarea unei părţi a neamului“

(„T.R.", nr. 22 din 30. V. 1937); „Reunirea Bisericilor româneşti" („T.R.", nr. 121 din 20. XII. 1944).

N-au lipsit din preocupările părintelui prof. Dumitru Stăniloae, ca redactor al „Telegrafului Român", nici temele de ecumenism şi dialog interreligios. Amintim astfel: „Ortodoxie şi Protestantism" (T.R.", nr. 42 din 18. X. 1942); „Condiţia principală a apropierii dintre Biserica ortodoxă şi cea catolică" („T.R." nr. 13 din 23. III. 1936).

Cel de-al doilea război mondial cu consecinţele sale dezastruoase pentru Europa răsăriteană şi implicit pentru ţara noastră şi-au găsit de asemenea reflectare în paginile „Telegrafului Român" prin condeiul experimentat al Părintelui prof. Dumitru Stăniloae. Sunt de reţinut în această perioadă, titluri precum: „Timpuri de încercare" („T.R.", nr. 42 din 15. X. 1939); „Ardealul frânt în două" („T.R.", nr. 35—36 din 25. VIII. 1940).

Tot în această perioadă sunt înserate de mai multe ori materiale de avertisment în legătură cu pericolul comunismului şi a incompatibilităţii acestei ideologii atee cu sufletul creştin dintru început al poporului român. Amintim pentru profunda lor semnificaţie titluri ca acestea: „În faţa ofensivei comuniste" („T.R.", nr. 35 din 23. VIII. 1936); „Biserica împotriva comunismului" („T.R.", nr. 42 din 11. X. 1936); „Atenţie, comunismul!" („T.R.", nr. 38 din 13. IX. 1936); „Libertate şi păcat sau despre relele pe care le aduce comunismul" („T.R.", nr. 44 din 25. XI. 1936); „Creştinism şi comunism" („T.R.", nr. 34 din 17. VIII. 1941); „Omenirea de mâine — o polemică împotriva comunismului" („T.R.", nr. 39 din 21. IX. 1941); „Între iubire şi ură" („T.R.", nr. 36 din 5. IX. 1943).

Este bine ştiut că pentru aceste articole, autorul lor a suferit ani de închisoare, după ce, din nefericire, comunismul s-a instaurat şi în ţara noastră.

Prevăzând şi voind să preîntâmpine înstrăinarea de noi înşine prin ideologia comunistă ca şi prin topirea identităţii noastre etnice şi politice în marele amalgam al lagărului comunist, părintele profesor Dumtiru Stăniloae va stărui în mai multe materiale publicate în ultimele luni cât a mai îndeplinit funcţia de redactor, asupra dreptului nostru inalienabil de a rămâne ceea ce suntem de la obârşie: români şi creştini, cu tradiţii, obiceiuri şi o credinţă care ne definesc.

Astfel, amintim articolele redacţionale: „Dreptul neamurilor mici" („T.R.", nr. 5 din 30. I. 1944); „Un neam trăieşte prin sufletul său" („T.R.", nr. 17 din 23. IV. 1944); „Să rămânem identici cu noi înşine" („T.R.", nr. 18 din 30. IV. 1944).

Un accent mai stăruitor va pune părintele prof. Dumitru Stăniloae în acele împrejurări dramatice când se întrevedea tot mai mult abandonarea noastră, împreună cu celelalte ţări din Europa răsăriteană, în ghearele bolşevismului, asupra rolului pe care l-a avut Biserica în viaţa şi istoria poporului român, dorind parcă să-i lege sufleteşte pe compatrioţii săi de această „maică a neamului", singura în care îşi vor mai putea pune nădejdea, în vremurile de restrişte şi îngenunchiere ce se anunţau. Iată câteva titluri semnificative în această privinţă: „Biserica în viaţa neamului nostru" („T.R.", nr. 99 din 23. XI. 1944); „Biserica în noul orizont social" („T.R.", nr. 97 din 19. XII. 1944); „Biserica şi vremurile noi" („T.R.", nr. 41 din 10 sept. 1944).

„Telegraful Român" a fost cadrul în care părintele profesor Dumitru Stăniloae, mare teolog şi gânditor creştin, a luat atitudine critică faţă de filozofia anticreştină şi antiortodoxă a lui Lucian Blaga. Nu mai puţin de douăsprezece editoriale cu caracter polemic au fost dedicate „Poziţiei Domnului Lucian Blaga faţă de creştinism şi Ortodoxie (vezi „T.R." nr. 22 din 31. V. 1942; nr. 23 din 7. VI. 1942; nr. 24 din 14. VI. 1942; nr. 25 din 21. VI. 1942; nr. 26 din 28. VI. 1942; nr. 27 din 5. VII. 1942; nr. 28 din 12. VII. 1942; nr. 29 din 19. VII. 1942; nr. 31 din 2 VIII. 1942; nr. 32 din 9. VIII. 1942; nr. 33 din 16. VIII. 1942).

Dascăl de profesie, părintele Stăniloae a manifestat o preocupare constantă faţă de învăţământul teologic şi tineretul universitar, astfel că multe articole redacţionale au fost dedicate acestui sector al învăţământului şi educaţiei. Amintim astfel: „Disciplina tineretului" (nr. 4 din 20. I. 1943); „Problema învăţământului teologic" („T.R." nr. 10 din 3. III. 1935); „Pentru o mai bună educaţie în şcolile teologice" („T.R.", nr. 38 din 13. IX. 1936); „Încreştinarea învăţământului laic" („T.R." nr. 21 din 22. V. 1938); „Academiile teologice" („T.R.", nr. 47 din 16. XI. 1941).

N-au lipsit temele cu caracter dogmatic, moral, haghiografic, pastoral-misionar.

Dar, precum se ştie, munca redacţională nu înseamnă numai contribuţia prin scrisul propriu la apariţia fiecărui număr al ziarului, ci presupune, în egală măsură şi o preocupare permanentă de a asigura un fond de materiale de calitate, cu alte cuvinte de a crea în jurul publicaţiei respective un cerc de colaboratori reprezentativi.

În această privinţă, părintele profesor Dumitru Stăniloae a fost avantajat de faptul că s-a nimerit să fie coleg de generaţie, la „Academia teologică" cu mulţi dintre dascălii de renume ai acestei instituţii precum: Grigorie Marcu, Emilian Vasilescu, Liviu Stan, Corneliu Sârbu, Nicolae Mladin. Numele acestora apare frecvent în paginile „Telegrafului Român" sporindu-i conţinutul valoric. Unii dintre ei îi vor succede în munca de redactori ai „Telegrafului Român".

Nu trebuie să uităm apoi că perioada în care părintele prof. Dumitru Stăniloae a funcţionat ca redactor este şi perioada în care în fruntea Arhiepiscopiei Sibiului s-a aflat mitropolitul Nicolae Bălan, un ierarh care prin vredniciile şi prestanţa personalităţii sale s-a înscris îndată după mitropolitul Andrei Şaguna. Colaborarea dintre redactor şi întâistătătorul Eparhiei s-a răsfânt în chipul cel mai pozitiv asupra întregii ţinute a ziarului.

Renunţarea temporară şi apoi definitivă în mai 1945 de către părintele prof. Dumitru Stăniloae la funcţia de redactor, n-a însemnat implicit şi încheierea unei perioade de înalt nivel calitativ, la care această marcantă personalitate a Teologiei româneşti a ridicat foaia şaguniană. Cei care i-au urmat în această anevoioasă dar şi antrenantă zăbavă, s-au văzut obligaţi să presteze o muncă pe măsură. Din păcate, vor urma zile nu tocmai prielnice, în care cenzura şi-a făcut apariţia şi în care Biserica s-a văzut tot mai mult strâmtorată în îndeplinirea misiunii sale, ceea ce n-a putut rămâne fără ecou şi în destinul foii şaguniene.

Rostind în încheiere un cuvânt de elogiu, la adresa nonagenarului pro-

fesor şi academician Dumitru Stăniloae, doresc să arăt că fiind desăvârşit întru toate ale sale, nu putea fi mai prejos nici în munca redacţională.

I s-a dăruit acestei munci cu aceeaşi abnegaţie cu care s-a dăruit muncii la catedră. De altfel era însufleţit de ferma convingere că presa are o înaltă menire în viaţa societăţii. La un congres al Sindicatului ziariştilor din Ardeal şi Banat, ţinut la Sibiu în 29—30 ianuarie 1944 a făcut dovada că nu a fost implicat doar ocazional în activitatea de presă, ci că s-a identificat fiinţial cu această activitate, manifestând responsabilitate şi competenţă.

Iată care îi era crezul ce l-a însufleţit ca redactor al unuia dintre cele mai vechi şi mai renumit organ de presă: „Este absolut necesar — afirma părintele prof. Dumitru Stăniloae, la Congresul amintit, ca ziarul, acest important instrument de relaţii interumane, să fie învestit serios cu rolul de educator. Omenirea nu poate trăi fără credinţă, fără etică, iar ziarul care influenţează decisiv asupra stărilor de suflet ale omenirii, nu poate să submineze aceste temelii ale societăţii. Ziarul, prin faptul că e citit de o mulţime de oameni, sporeşte unitatea de cuget şi simţire între ei. El este chiag între oameni. Dar dată fiind această funcţie nobilă a lui, nu e îngăduit să-i ducă pe oameni spre o solidaritate întemeiată pe neadevăruri: ziarul nu trebuie să uzeze de puterea sa pentru a fanatiza masele prin prezentări false sau trunchiate ale realităţii. El trebuie să aibă orizontul larg, luminos şi să respecte temeliile morale absolut necesare pentru existenţa sănătoasă a mulţimilor. Poate se va ajunge odată, spunea, în împrejurarea amintită, părintele prof. Dumitru Stăniloae, ca cel care vrea să devină ziarist, să fie obligat a da probe puternice nu numai de destoinicie redacţională, ci şi de credinţă tare şi moralitate neclintită“ (vezi articolul: „Misiunea presei“, „T.R.“, nr. 6 din 6. II. 1944).

Părintele prof. Dumitru Stăniloae s-a lăsat călăuzit, pe tot parcursul activităţii sale ca redactor, de aceste nobile convingeri. Pentru acest fapt, o parte din lumina ce înconjoară ca un nimb, această venerabilă publicaţie sibiană se răsfrânge şi asupra personalităţii sale de excepţie.

Rev. Prof. Dr. Ion Bria, Geneva

THE CREATIVE VISION OF D. STĂNILOAE

— An introduction to his theological thought —

One of the most vigorous voices of Orthodox theology in the last half century has undoubtedly been that of Dumitru Stăniloae (born 1903), professor of dogmatic theology at the Theological Institute of Bucharest between 1948—1978.[1] His impressive stature could be compared with that of Georges Florovsky and John Karmiris, or Eduard Schillebeeckx and Karl Rahner, or Karl Barth and Paul Tillich. The scope of his theological work and the depth of his thought are not yet sufficiently known both in the East and West.[2] Only recently has an effort been made to circulate his works

1 I attempted a short biographical profile and a general presentation of his works in "Hommage au Père Dumitru Stăniloae pour son soixante-quinzième anniversaire", *Contacts*, No. 105, 1979, pp. 64—74. Several essays on his theological thought and bibliography have already been published: "Père Dumitru Stăniloae a 70 ans", *L'Eglise orthodoxe roumaine en 1973*, Bucharest, Romanian Patriarchate Printing House, 1974, pp. 115—122; Antonie Plămădeală, "Some Lines on Professor Stăniloae's Theology", *The Altar* (bulletin of the Romanian parish), London, 1970, pp. 24—29; Ion Bria, "A Look at Contemporary Romanian Dogmatic Theology", *Sobornost*, No. 5, 1972, pp. 330—336; Ion Bria, "La théologie dogmatique actuelle et la theologie orthodoxe roumaine actuelle", *La théologie orthodoxe roumaine des origines à nos juors*, Bucharest, Editions de l'Institut Biblique et de Mission orthodoxe, 1974, pp. 254—272 and 500—526; Ion Bria, "Pour situer la théologie du Père Stăniloae", *Revue de théologie et de philosophie*, No. 112, 1980, pp. 133—137.

2 Some of his studies are published in western reviews or collections. See A. M. Allchin, ed., *The Tradition of Life: Romanian Essays on Spirituality and Theology* (Fellowship of St. Alban and St. Sergius), London, 1971; "Orthodoxy, Life in the Resurrection", *Eastern Churches Review*, No. 2, 1968—9, pp. 271—275; "Some Characteristics of Orthodoxy", *Sobornost*, Series 5, No. 9, 1969, pp. 627—629; "The Orthodox Conception of Tradition and the Development of Doctrine", *Sobornost*, Series 5, No. 9, 1969, pp. 652—662; "Unity and Diversity in Orthodox Tradition", *The Greek Orthodox Theological Review*, No. 17, 1972, pp. 19—40; "L'homme, image de Dieu dans le monde", *Contacts*, No. 84, 1973, pp. 287—309; "L'accueil de la Tradition dans le monde d'aujourd'hui: le point de vue de l'Orthodoxie", *Irénikon*, Vol. XLVII, No. 4, 1974, pp. 451—466; "Jesus Christ, Incarnate Logos of God, Source of Freedom and Unity", *The Ecumenical Review*, Vol. 26, 1974, pp. 403—412; "L'Orthodoxie: quelques traits caractéristiques", *Présence orthodoxe*, No. 26, 1974, pp. 10—25; "The Role of the Holy Spirit in the Theology and Life of the Orthodox Church", *Diakonia*, Vol. IX No. 4, 1974, pp. 343—366.

abroad[3] and to obtain his contribution and cooperation in the work of the World Council of Churches. Those who participated in the Bucharest-Cernica consultation (June 1974), organized by the Commission on World Mission and Evangelism,[4] will recall his inspired paper on the centrality of the **logos.**

Dumitru Stăniloae not only genuinely renewed the traditional way of thinking based on the authority of the Church Fathers, but raised several points fundamentally significant for theological discourse of today. His approach differs from those who present Orthodoxy in the form of a theological introduction or synthesis for the purpose of communication with the western churches (Sergius Boulgakov, Vladimir Lossky, Nicholas Zernov, John Meyendorff, Olivier Clement, Timothy Ware), in that he explores inductively all the basic issues of Orthodox doctrine in a personal and invigorating spirit. The controversial areas which constitute a real stumbling block for modern Orthodox theologians, the so-called "world problems" (society, state, nation, ethics, ecumenism) are to him the familiar areas for creative theological thinking. For the last fifty years, his writings have appeared regularly in Romanian theological reviws, inaugurating a new period in the history of Romanian theology.[5] His most notable works are: **Orthodox Dogmatic Theology** (three volumes, 1978), **Philokalia** (ten volumes, together with notes and commentary, of a collection of ascetical writings of Greek spiritual Fathers of the fourth to fifteenth centuries),[6] and **Commentaries on St. Maximos the Confessor** (whose doctrine on cosmic liturgy and salvation has pervaded his whole theology).[7]

It is impossible to give a brief summary of this vast and diversified field of research and reflection. A few points of ecumenical interest are indicated. Since the beginning of his research, Stăniloae's thought has been influenced by Byzantine theology, on the one hand,[8] and by modern dogmatics on the other.[9] The fruit of this first period is **Jesus Christ or the Restauration of Man** (Sibiu, 1945) which still remains a landmark in contemporary Orthodox christology. In it he developed a profound theology of hypostasis and of man as eternal person. Although he is a teacher of dogmatic theology, Stăniloae sees the role of theology not on the level of systematizing the faith into dogma (council creeds), theologoumena (ecclesias-

3 For example, *Dieu est amour,* translated from Romanian, preface by Daniel Neeser, Geneva, Labeur et Fides, 1980.

4 See the French version entiled "La centralité du Christ dans la théologie, dans la spiritualité et dans la mission orthodoxe", *Contacts,* Vol. XXVII, No. 92, 1975, pp. 447—457.

5 Besides the six diocesan periodicals, the Romanian Church publishes three main theological journals: *Ortodoxia* (Orthodoxie), *Studii Teologice* (Theological Studies), and *Biserica Ortodoxă Română* (Romanian Orthodox Church).

6 Both these works are published by the Biblical and Orthodox Missionary Institute of the Romanian Patriarchate in Bucharest. The first four volumes of *Philokalia* were printed 1944—48, the last six appeared since 1976.

7 Two volumes, published by the Apostoliki Diakonia Publishing House, Athens, in a collection edited by P. Nellas, in 1978 and 1979.

8 Cf. his study *The Life and Teaching of St. Gregory Palamas,* Sibiu, 1938.

9 He translated from the Greek the *Handbook of Dogmatics,* Ch. Andrutsos, Sibiu, 1930.

tical traditions), or theological theses (private opisions). For him the purpose of theology is to help students to penetrate the mystery of the faith and to disclose its meaning for the spiritual life. Systematic theology should be liberated from all limits and obstacles which prevent Orthodoxy from becoming the true Catholic faith for everyone everywhere. Due to this style of presentation, dogmatics became the top priority for students of theology in Romania for several decades.[10]

One of the main thrusts of Stăniloae's theology consists of establihing an organic link between the articulation of the faith ,spirituality and the knowledge of God. This approach enables him constantly to challenge the language and images applied to God. Theology for him means freedom from both enslaving passions and intellectual idols. It is doxological; its symbolic language evokes the language of prayer. It is an intellectual liturgy centred on the revelation of the Holy Trinity. It takes place in an act of personal invocation and communion with God; therefore prayer is the gate of theology.[11] Theology is a gift of God which is offered within the context of a personal experience with God and his acts in history.

THE NOTION OF GOD

In a series of articles,[12] Stăniloae refers repeatedly to the notion of God, trying to find a new possibility to speak and to accept God beyond the intellectual separation commonly accepted in western rationalism, between the transcendence of divine essence and its presence. He underlines the organic synthesis between God's transcendence and his reality in creation, history and humanity, referring to the **uncreated divine energies** as formulated by St. Gregory Palamas, which flow from God's essence and presence. God's nature comprises both an incomprehensible essence and an accessible energy. Theosis — deification, a notion which defines the heart of Orthodox soteriology — is based exactly on this discovery and continuous flowing of the nature of God, enabling constant and real human **participation** in the divine mystery. The Holy Trinity, for Stăniloae at the centre of Orthodox theology, is not only the mystery of a living and personal God, but also the mystery of God in communion. The central place of **koinonia** in his theology serves to avoid a naturalistic and personalistic view of divine nature. Moreover, the Holy Trinity is the origin and the model of the unity of Church, of humankind and of the person. The living, personal and perichoretical Trinity is not a nominal image, but the revelation of the divine reality.

Living in a context where intercultural dialogue is becoming an existential and intellectual necessity, Stăniloae rediscovers the richness of the the-

10 Theological education and ministerial formation in the Romanian Orthodox Church are carried out in six theological seminaries (secondary level) and two theological institutes (university level), in Bucharest and Sibiu.

11 See "La théologie dogmatique dans l'Eglise orthodoxe roumaine des origines à nos jours", *De la Théologie orthodoxe roumaine* . . ., pp. 500—528.

12 One of them has been translated into French; see note 4.

ology of **logos.** God's presence is transparent in the created world; the unity, order and holiness of creation are rooted in the living and "rational" **logos.** Stăniloae has formulated a Christian view of human responsibility in the world based on the idea that the cosmos is full of potentialities, for new forces and vitality are at work in it.[13] The individual is not simply a part of the cosmic reality, but its paradigm, a new creation in creation. Through the baptismal mystery, he or she becomes a priest offering the holy creation to God. Here the inner link between creation, incarnation and redemption is seen since the **logos** through whom all have been created is the incarnate Son, the Saviour, the suffering King.

SPIRITUALITY

Another key idea in Stăniloae's theology concerns the relationship between holiness, theology and knowledge of God. Life in Christ, or spirituality, is a never-ending process, symbolized for example in the **Ladder of Spiritual Ascent** of St. John Climacus (579—649). It implies a spiritual growth overcoming egoism and selfishness, surrendering the created idols, the root of all sin. Spiritual growth is not moral perfectionism, for a new level of spiritual life means a new level of transcendence and of knowledge of God. Holiness and **theoria** — contemplation — are inseparable. Stăniloae likes to describe the person as the temple of God. Open to God's presence, the human person becomes the holy dwelling place for the mystical devotion, the image of God in more than a nominal sense. The person is always subject to **metanoia,** which is not the destruction of human nature but the restoration of the "ikon" of God, a way to prepare for the reception of God's grace, the divine gift through the Holy Spirit who brings the divine energies into the life of each person.

Spirituality has an important ethical dimension. Stăniloae opposes the excessive privatization of piety which he sees reflected in Christian existentialism in the West. He insists on the ethical implication of Christian piety and on the quality of personal relationship as a mode of existence. Theosis means for him the transfiguration of our style of life, and implies concern for one another, mutual sharing, dialogue and openness. Responsibility, the sense of belonging, is at the heart of Orthodox ethics. The continuing invocation of the name of Jesus, the so-called "prayer of Jesus", is incompatible with closing the door on neighbours. Theology and spirituality cannot be separated from a clear and sharp witness to Christ in society and in the world.

THE CHURCH

In contrast to those who take for granted the Church as the pillar and ground of truth and as being free from all historical involvements and cul-

13 See Daniel Neeser, "Le monde, don de Dieu, réponse de l'homme: aspects de la pensée du Père Dumitru Stăniloae", *Revue de théologie et de philosophie*, No. 112, 1980, pp. 138—150.

tural values, Stăniloae highlights the sacramental nature of the Church. This view enables him to speak both of ecclesial transparency and ecclesiastical historicity. His ecclesiology entails a particular understanding of the theology of the Holy Spirit: since Pentecost, the Holy Spirit is rebuilding the trinitarian fellowship in history in the form of the people of God, the body of Christ. The unity and catholicity of the Church are not abstract notions, for they refer to a real, historical people of God, the reality of the local church, a historical community rooted in the soll of a culture and nation.

It is in his ecclesiological studies that Stăniloae reacts, sometimes sharply, against western theological methods and western influences on eastern theology. He has made one of the most critical observations on Roman-Catholic ecclesiology. Son of a Romanian community, which suffered under the proselytism of the Greek-Catholics (Uniates) in Orthodox Transylvania, he scrutinized severaly the political implications of the traditional Roman-Catholic ecclesiology (**The Catholicism After the War**, Sibiu, 1933). But he has a profund sense of the unity of all Christians and he never adopts an attitude of anti-ecumenism.[14] On the contrary, one of his most important contributions to ecumenical research is what he calls "open conciliarity",[15] which for him is crucial to the understanding of the identity and the place of Christian confessions in the framework of the Universal Church. "Open conciliarity" is a sacramental space for **growing together**, each with its specific identity, within an embarcing catholicity. Those who know well the spirit of Stăniloae's ecumenism find his view on the convergence of theology and spirituality as having great potential in the search for Christian unity:

> It seems that here we can see not only something of the unifying power of the Orthodox tradition at its deepest and best, but also something of the way in which the ecumenical dialogue between the churches must be carried on. The questions of dogmatic theology cannot and must not be avoided. But they need to be met at the place where theology and spirituality come together into one. When they are seen in relation to the living and praying experience of the Christian people, then we find unexpected possibilities of reconciliation between positions which appear at first sight to be absolutely opposed.[16]

THE WORLD

Orthodoxy is often regarded as having little concern for those who live around it, for the human family, giving the impression that salvation is

14 Istvan Juhasz, "Dumitru Stăniloae's Ecumenical Studies as an Aspect of the Orthodox-Protestant Dialogue", *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 16, No. 4, 1979, pp. 747—761. See also D. Stăniloae, "Romanian Orthodox-Anglican Talks: a Dogmatic Assessement", in *Roumanian Orthodox Church and the Church of England*, Bucharest, Biblical and Orthodox Missionary Institute, 1976, pp. 129—148.

15 In Romanian, "Sobornicitate deschisă", *Ortodoxia*, Vol. XXIII, No. 2, 1971, pp. 165—180.

16 A. A. Allchin, "Introduction", in D. Stăniloae, *The Victory of the Cross*, Fairacres Pamphlet No. 16, Oxford, 171, pp. 2—3.

beyond and above human nature and history. For Stăniloae the Church has to face the difficulties and the anguish of the world and to help the world even in an inhospitable situation. "The world is not only a gift, but a task for many". It is indeed a place of suffering, cross and death, but Christ is present in all those sufferings, struggles and anxieties.[17] One could see the value of the world only through the sign of the Cross, which Jesus Christ imprints on it.

> In this sense we cannot think of the cross without the world as God's gift. But on the other side we cannot think of the world without the the cross. The cross makes this world transparent for God. The cross shows that world is God's gift, and as such is a lower, and lesser reality than God himself. The cross is the sign of God as a person, who is above all gifts But it is also the sign of a perfect relationship between God and man. In this sense the cross is the sign of the Son of Man in whom this relationship has been perfectly realized. The cross is the sign of the Son of God become man, the sign which he prints on the cross is the sign of the Son of God become man, the sign which he prints on the world by his solidarity with the world.
>
> Without the cross man would be in danger of considering this world as the ultimate reality. Without the cross he would no longer see the world as God's gift! Without the cross the Son of God incarnate would have simply confirmed the image of the world as it is now as the final reality, and strictly speaking he could have been neither God nor God incarnate. The cross completes the fragmentary meaning of this world which has meaning when it is seen as a gift which has its value, but only a relative and not an absolute value. The cross reveals the destiny of the world as it is drawn towards its transfiguration in Go by Christ. For this reason at the end of this stage of the world this sign, "the sign of the Son of Man", will be revealed in the heavens above all the world, as a light, as a meaning, as a destiny which illumines the whole history of man (Matt. 24; 30). In this way the cross prophetically points to the eschatological, the final destiny of the world. For this reason we associate the sign of the cross with the Holy Trinity, with the Kingdom of God.[18]

Although it is a painful experience, the Church is challenged to grow together with the world, as part of its mission as a healinge and servant community. There is an analogy between the incarnation of God, in assuming the human nature, and the solidarity of the Church with the world, in which it assumes and transfigures the world's difficulties and complexities. "Orthodoxy must go beyond its theoretical anthropology to become like a Saint, involved in the specific human relationship found in the complicated circumstances of our daily lives."[19]

One of the most specific marks of Stăniloae's theology is that it relates closely to the local church and to the culture. His theology is an attempt to find an adequate expression of the Orthodox faith that does not alienate the authentic values of a people, but nourishes its spiritual and social life, and inspires its artistic imagination and poetry. And yet, while the personal

---

17 D. Stăniloae, "La dynamique du monde dans l'Eglise", in *Procès-verbaux du Deuxième congrés de théologie orthodoxe* (Athens, 19—29 August 1976), ed. Savas Agourides; Athens, 1978, pp. 346—360.

18 D. Stăniloae, *The Victory of the Cross*, pp. 20—21.

19 D. Stăniloae, "Witness Through 'Holiness of Life", in I. Bria, ed., *Martyria-Mission: the Witness of the Orthodox Churches Today*, Geneva, WCC, 1980, pp. 45—51.

and cultural mark of his theology is evident, it never prevents a great variety of readers, students and scholars from finding access to it.

*
* *

Stăniloae's research covers many more issues, e.g. the relation between the **logos** of creation (cosmic **pantocrator**) and the Lord-Kyrios, King and Judge; God's involvement in history as suffering and crucified servant and as risen Lord and Christ. Some of his ideas may need further examination and clarification, especially because they are not presented in a traditional systematic way. But whatever the topic, his reflection always proceeds in a personal, confessing style. Moreover, he always suggests an unexpected insight, an incipient reflection which might constitue a basis for taking steps in a new direction.

Dumitru Stăniloae has an increasing influence upon the style and methodology of Christian theology today. There are several directions in which his impact can be perceived. First, he has succeeded in constituting a school of thinking in his church which is prepared to take full responsibility in the field of theological education and ministerial formation. Due to him, a younger generation of Orthodox theologians are able now to continue in the tradition of such great personalities and scholars as Theodor Popescu (history of the Church), Liviu Stan (canon law), Petre Vintilescu (liturgical and pastoral theology), Dumitru Belu (ethics and philosophy), and Ioan Coman (patristics), and to develop that tradition in new and creative ways. Second, Stăniloae has presented Orthodoxy in a new way in view of the intercultural and ecumenical dialogue. This fact will be perhaps realized later when his works have been translated and circulated in the West. Stăniloae's greatest merit lies exactly in the fact that he discloses the heart of Orthodoxy while bypassing religious systems or philosophical views of several centuries which are still considered by some to be required reading for the reception of Orthodoxy, both in the East and the West. His works make us realize that there is a major difference between the modern theological (or religious) introduction to Orthodoxy, which sometimes limits the understanding of the life of Orthodoxy in its fullness, and Orthodox theology as such. Everyone is invited here to reach for the roots of the Orthodox faith and not to be fascinated by one-sided commentaries full of symbolic and mysterious language. Stăniloae remains a great enabler of the communication and reception of Orthodoxy in the contemporary Church and world. It is not surprising that his works are becoming a rich resource for the catechetical instruction and teaching of the faith. Third, the whole field of systematic theology is challenged by his vision and method. Sooner or later we must come to know that his kind of theologizing contains a potential for integrating disparate strands of systematic theology into o comprehensive system. Above all, he invites students, scholars and all people of God to practise theology as an existential response to God, to speak about God with profound sensitivity and to accept him with an immense sense of responsibility. For him theology is nothing else than an existential expression of the Spirit's life offered to God.

Finally, it must be said that Stăniloae's theology is the best expression of his personality. One cannot detach, in his case, the vision from the style of life. He is a man of extreme tenderness, courtesy and sensitivity in family, society and faculty. His soft and fatherly face emanates a fundamental simplicity and sympathy, a healing calm and serenity which overcome any hardness of heart and aggressive distance. It is this charismatic mystery of his person, his "ikon", which led many students, scholars and friends to become his disciples.

Prof. Dr. Olivier Clément, Paris

LE PÈRE DUMITRU STĂNILOAE ET LE GÉNIE DE L'ORTHODOXIE ROUMAINE

Le Père Dumitru Stăniloaë est certainement aujourd'hui le plus grand théologien orthodoxe. A mesure qu'elle sera traduite dans les langues occidentales, son oeuvre s'affirmera comme une des créations majeurs de la pensée chrétiene dans la seconde moitié de notre siècle.

Roumain, le Père Dumitru Stăniloae appartient à un peuple qui sans cesse a dû réaliser un difficile équilibre entre son espace propre, «mioritique»,[1] et sa situation, tragique et féconde, de carrefour: entre l'Orient et l'Occident chrétiens, l'Orthodoxie et la latinité, le monde grec et le monde slave . . . Le Père Dumitru a bien mis en valeur, notamment dans le huitième volume de sa Philocalie, la prodigieuse continuité de la tradition hésychaste roumaine, cette tradition qui s'est inscrite dans les fresques des monastères moldaves, dans la politique de Neagoe Basarab, dans l'initiation reçue par Païssy Vélitchkovsky à l'ermitage de Poïana-Mărului et dont allait procéder la renaisance spirituelle de l'Orthodoxie à la fin du XVIIIe siècle. Luimême n'a cessé d'être la conscience de la Roumanie spirituelle: dans l'entre-deux-guerres, à Sibiu, larsqu'il a opposé à l'immanentisme de Lucien Blaga la conception d'une culture divino-humaine; au cœur même du second conflit mondial, lorsque, dan son livre, **Jésus-Christ ou la réstauration de l'homme,** il a rappelé que nous ne pouvons trouver notre humanité qu'à travers celle du Christ; de 1945 à 1948, lorsqu'il a animé le renouveau monastique et spirituel roumain en publiant les premiers volumes d'une **Philocalie** où la place décisive revenait aux synthèses christologiques de Maxime le Confesseur, seule vision de l'homme qui puisse être totale sans être réductrice; après 1949, à l'Institut de Théologie de Bucarest où il a lutté pour faire admettre par la hiérarchie la nécessité d'une libre recherche théologique, pour faire admettre aux théologiens la nécessité d'une expression enracinée dans la vie de l'Église et dans l'ascèse personnelle. Et je passerai sous silence les années où il a simplement porté sa croix, parce que

1 *Mioritique:* du titre de la ballade populaire *Miorița* (la petite brebis) qui chante la mort du berger et son mariage mystique célébré par la nature entière. Le mot mioritique a été forgé par les ecrivains de l'entre-deux-guerres, attachés à définir le «spécifique» roumain. Il désigne un certain paysage geographique, celui des Carpathes, et un certain paysage interieur — tendresse et sensibilite cosmique.

lui-même m'a dit que c'était la condition normale du chrétien et qu'il ne fallait donc pas en parler.

La «roumanité», je la trouve chez lui dans l'équilibre de la contemplation et de l'action, dans le sens cosmique du christianisme, dans une humanité infinie.

L'équilibre de la contemplation et de l'action, c'est toute la tradition de Saint Callinique de Cernica, ascète rigoureux, profund mystique, mais aussi grand bâtisseur et organisateur, toujours au service des malheureux qu'il nommait «les petits frères de Jésus» (anticipant ainsi, mot pour mot, le vocabulaire du Père Charles de Foucauld). De même la conception qu'a le Père Dumitru de la spiritualité philocalique met en valeur la noblesse et la grandeur de l'homme et ses capacités créatrices. Un immense amour de la vie porte ce théologien. Pour lui l'ascèse n'est pas mépris de la vie et du monde, mais possibilité de s'émerveiller de l'un et de l'autre, reconnus comme dons de Dieu.

Un christianisme cosmique: celui des paysans roumains pour qui le monde est une théophanie, une transparence à la lumière. Monde, en roumain, ne se dit-il pas lume, où l'on retrouve le lumen latin? Le Père Dumitru a fortement mis en valeur la seconde étape, trop souvent oubliée, de la voie spirituelle dans l'Orient chrétien: après la praxis ascétique, avant la déification, la «contemplation de la nature» en Dieu, le sens de la présence de Dieu à travers les êtres et les choses.

Une humanité infinie enfin, car la déification est pour lui la seule voie d'une entière humanisation. Elle détruit le «mur de brutalité et de dureté qui enveloppe comme une défense la délicate essence de l'humanité véritable» (PJE, 23), elle permet de refléter intégralement l'humanité du Christ. Pour évoquer la sainteté, son vocabulaire se fait de fluidité et de chaleur: fluidité de la tendresse, de la délicatesse, d'une sensibilité sans limites, «chaleur qui réchauffe les autres ... et leur fait éprouver la joie de n'être pas seuls» (ibid., 25).

Roumain et universel. Orthodoxe, et par là uni à tout. Un homme qui n'a pas peur. Qui n'a pas peur de l'Occident, ni des prétentions de l'humanisme et de la rationalité modernes, mais qui tente, prophétiquement, de tout entrîner dans le mouvement d'un véritable divino-humanisme. Plus il avance, et plus il sent que la Tradition, si elle ne doit pas mourir mais rester fidèle à l'Esprit Saint, dont Irénée de Lyon disait qu'il est juvenescens, plus il sent que la Tradition doit inventer des mots nouveaux, des mots capables de toucher le cœur des hommes en cette fin du XXe siècle, en cette aubbe du troisième millénaire ... Parmi tant d'autres, je choisirai trois thèmes qui me semblement, dans cette œuvre, fondamentaux: celui de l'amour comme langage sur Dieu et sur l'homme; celui de la signification spirituelle du monde; celui de l'Église comme «laboratoire de résurrection» (D II, 229).

Pour parler de Dieu, le Père Dumitru parle de l'amour. Et pour parler de l'amour, il parle de l'ascèse comme détachement émerveillé et de la prière comme approfondissement dans l'existence devenant relation personnelle. Ainsi, dit-il, et c'est le contexte apophatique de sa pensée: au-delà

d'eux-mêmes, «les mots sont dans le même temps et prononcés et dépassés» Ils ne peuvent devenir des fantasmes, se refermer sur eux-mêmes, mais célèbrent «le contact immédiat avec le réalité de Dieu» (PJE, 44-45).

L'expérience humaine de la bonté, dans l'amitié, dans le service, peut nous faire pressentir la tripersonnalité de Dieu. Car la bonté va de l'un à l'autre, mais implique un troisième, l'Autre absolu, qui pose les deux premiers à la fois dans leur différence et leur communion. De même le sujet divin ne peut être solitaire, il ne peut non plus, à peine de ne plus être absolu, se satisfaire de quelque chose qui lui serait extérieur. Il pose donc de toute éternité un Autre, qui lui est à la fois intérieur et égal en infinitude. Mystère du Père et du Fils. Mais surgit simultanément un Troisième, l'Esprit, qui permet aux deux autres de dépasser aussi bien la dualité que la confusion, de sorte que l'amour de l'un pour l'autre soit lui-même une Personne, car rien ne peut être impersonnel en Dieu: «Seulement les Trois dans une réciprocité ininterrompue — chacun unique et en même temps contenant les deux autres sans les confondre — représentant la perfection de l'existence et de la relation» (PJE, 91).

Ce dialogue aimant en Dieu, cette immense Communion trinitaire fonde le dialogue et la communion de Dieu avec les personnes créées, et de celles-ci entre elles.

L'homme est à l'image de Dieu en effet et cette relation fondamentale peut seule expliquer la capacité d'autotranscendement de l'homme, au-delà des conditionnements de la nature et de la société, «Le christianisme a révélé le mystère abyssal et indéfinissable de la personne humaine et de sa conscience» (PJE, 53). Dumitru Stăniloaë applique à l'antouhropoligie la distinction palamite de l'essence et des énergies: chaque personne est un secret inaccessible qui se révèle par la grâce de l'amour: «Nous vivons notre relation à l'autre dans cette tension: accessible et inaccessible» (DA, 31) — d'autant plus inconnu qu'il est connu, pourrait-on dire (et dans ce dynamisme de la communion, nous évitons de substantialiser le palamisme...). En Dieu coïncident l'absolu, la personne et l'amour. Et il en est de même, de plus en plus, pour l'homme qui s'ouvre à Dieu et dont la conscience s'éclaire de la lumière infinie de la conscience divine. L'humanité est appelée à entrer dans toute la plénitude de la Communion trinitaire. Si tout homme pressent cet appel du Logos «en qui, dit saint Paul, ont été créées toutes choses qui sont dans les cieux et sur la terre» (Col. 1, 16), c'est dans le Logos incarné et glorifié qu'achèvent de s'ouvrir à nous les espaces trinitaires. En Christ, l'humanité est ontologiquement transfigurée, et possibilité nous est offerte de nous inscrire volontairement, personnellement, dans l'immense mouvement de sacrifice par lequel le Christ consume toute séparation et intègre en Dieu l'univers. «État de sacrifice», dit le Père Stăniloaë avec saint Cyrile d'Alexandrie, sacrifice de sanctification, de réintégration, rétablissement de l'«anneau» — symbolon au sens originel du terme — qui unit le ciel et la terre. Le progrès vers la communion, vers l'intériorité réciproque, lui-même fondé sur la dilatation croissante de l'âme dans la lumière divine, inaugure pour nous, dès ici-bas, la vie éternelle (DA, 49). Il faut relire ici une des pages les plus belles de cette œuvre, les plus prophétiques aussi devant l'extrême solitude où aboutit le nihilisme contem-

porain, solitude qui pousse, par compensation, tant de jeunes êtres vers les gnoses ou des spiritualités fusionnelles: «L'homme agonise quand il est privé de toute communion avec un autre homme. Mais la communion entre les personnes humaines agonise quand elle ne trouve pas sa source et son fondement en Dieu, Personne infinie ou plutôt Unité infinie des Personnes divines. On ne peut avoir la révélation de l'autre comme profondeur jaillissante, comme source d'une vie sans limites, que si l'Esprit Saint nous montre l'autre en Dieu, dans le mystère du Dieu personnel qui se révèle. La seule personne dont jaillissent inépuisablement la vie et la lumière est celle du Christ. Les expériences mystiques que cherchent aujourd'hui beaucoup de jeunes dans le yoga ou la métaphysique hindoue sont vouées à l'èchec si elles n'aboutissent pas à la communion personnelle avec le Christ, à l'inépuisable profondeur et chaleur de sa personne divino-humaine. C'est seulement dans la personne divino-humaine du Christ, connue grâce au feu de l'Esprit, que la personne humaine se sauve de l'enfer de la solitude» (PJE, 103-104).

Dieu cependant ne s'impose pas. Sa discrétion infinie fonde la liberté de l'homme, que le Christ ne cesse d'accompagner dans sa révolte et son désespoir, attendant à la porte du cœur humain comme un mendiant d'amour. Ainsi coexistent dans le Dieu vivant la joie de l'amour trinitaire et la kénose mystérieusement continuée. Le Père Stăniloaë reprend ici les mots d'Origène — «le Christ ne sera dans la joie profonde que lorsque tout son corps le sera» — et ceux de Pascal: «Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde» (cit. in D I, 197-198). Grâce à la distinction de l'essence (où Dieu est plénitude transcendante) et des énergies (par lesquelles il s'engage réellement dans tout le tragique de nos existences), se trouve à la fois assumé et équilibré le kénotisme extrême de la théologie occidentale contemporaine avec laquelle le Père Stăniloaë ne cesse de dialoguer dans le cours traduit en français et publié sous le titre **Dieu est amour.** Par là même, il rejoint consciemment les intuitions les plus émouvantes de la théologie russe moderne sur l'Agneau immolé depuis la fondation du monde, sur l'enracinement de la **kénose** douloureuse dans la **kénose** joyeuse de la vie intra-trinitaire, un des thèmes fondamentaux du Père Serge Boulgakov.

La signification spirituelle du monde, qu'il est important de retrouver aujourd'hui où l'homme de la civilisation scientifique découvre sa responsabilité envers la nature, où le problème de la répartition des biens se pose à l'échelle planétaire, où tant de peunes n'ont d'autre voie vers le mystère que la beauté cosmique. C'est peut-être sur ce point que la pensée de Dumitru Stăniloaë est le plus prophétique. Il a élaboré une admirable théologie du temps et de l'espace, du monde comme don de Dieu, enfin de l'homme **logikos.**

Il refuse d'opposer sans autre, dans une perspective qui serait plus hindoue que biblique, l'éternité au temps, l'infini à l'espace. Pour lui **le temps et l'espace** expriment dans la création le mystère de la Trinité. «L'éternité divine comme plénitude de vie, dialogue de l'amour intérieur et plénier entre les sujets trinitaires ... porte en elle la possibilité du temps...», ecrit-il dans sa Dogmatique (D I, 177). En Dieu la réponse d'amour de

chaque hypostase aux deux autres est instantanée: l'éternité signifie cette immédiate réciprocité. L'homme, lui, a besoin du temps comme épreuve de sa liberté. Le temps nous est donné pour y faire mûrir notre amour. Il faut du temps pour aimer Dieu, il faut du temps pour aimer l'autre. Et comme les hommes se sont enfoncés aveuglément dans le temps, n'y trouvant, malgré une insatiable nostalgie, que mort et que vide, Dieu est venu parmi eux, en Christ l'éternité a pu se faire temps, puisqu'elle est amour, et le temps éternité, puisque Jésus le fait réponse d'amour. En Christ s'ouvre a nous la mort-résurrection du temps, un présent tendu vers l'à-venir du Royaume et déjà visité par lui.

De même l'espace trouve son fondement dans l'infini de Dieu, qui est un infini de différence dans l'unité. Mais tandis qu'en Dieu l'altérité est immédiatement transparence, «la distance qui sépare (les personnes créees) de cette perfection prend la forme de l'espace . . ., forme qui rend possible le mouvement des créatures entre elles et vers Dieu» (D I, 200). «Habillés de chair», les hommes sont habillés d'espace, «le large espace de la liberté» (D I, 200). En Christ, l'espace ne sépare plus, il participe de l'omniprésence divine. Dans cet espace christique, espace de la communion des saints, la personne habite pleinement sa corporéité, lui donne une beauté aimante, la transforme en icône.

Ainsi nous devons faire du temps et de l'espace des moyens de communion, nous devons faire mûrir en eux ces «moments de communion» où, «dans la contemplation aimante et absorbante du mystère de l'autre» — et de l'Autre —, l'espace est «absorbé» par l'infini, le temps par l'éternité (D I, 204).

Nous comprenons alors que **le monde est le don de Dieu,** l'expression de son amour. Le monde nous est offert comme le lieu d'un immense dialogue: dialogue des hommes avec Dieu et des hommes entre eux. Le monde est enraciné en Dieu. La matière est une abstraction. Rien n'existe qui ne soit incorporation, «plastification» de l'invisible, des **logoï** du Logos, rien n'existe qui ne soit parole et pensée de Dieu. Et Dieu attend de l'homme qu'il «nomme les vivants», qu'il déchiffre les significations infinies que recèlent les choses, qu'il marque celles-ci de son génie créateur, «valorisant de son empreinte les dons reçus et les transformant en offrande. . .» (D I, 342). Le monde, la vie, ne cessent ainsi de «s'enrichir» et de «croître spirituellement» en devenant circulation d'amour de l'homme à l'homme et des hommes à Dieu. Le langage, le travail, l'art, la culture, les humanismes et les religions trouvent là leur sens, car la chute a obscurci mais non supprimé le caractère charismatique de la création. Le Père Stăniloaë, ici, insiste sur la présence cosmique du Logos, présence qui a précédé et préparé l'Incarnation comme, aujourd'hui, hors des limites apparentes de l'Église, elle prépare la Parousie. Cependant, les hommes sont sans cesse tentés de s'approprier le monde, de le posséder comme une proie: alors ils l'asservissent à la mort, et l'on observe simultanément aujourd'hui le risque d'un suicide de l'humanité et d'une destruction de la nature. Ici interviennent, pour transformer une situation de mort en situation de résurrection, le mystère du Christ et le ministère des chrétiens. En Christ, le monde devient eucharistie. En lui, nous pouvons transfigurer le monde en l'intégrant à la conscience inter-

humaine aimante, elle-même saisie, vivifiée par la sacrificielle conscience divino-humaine du Christ. Il appartient aux chrétiens de montrer aux hommes que la croix, que toutes les croix de l'histoire, nous appellent à passer de la possession au partage et à l'offrande, à découvrir le Donateur à travers le don. Nous appellent à respecter et à spiritualiser la nature et à partager fraternellement les biens de la terre car ils «sont destinés à servir la communion interpersonnelle» (D I, 344). La sainteté communique la lumière divine non seulement au corps de l'homme mais à toute l'ambiance cosmique. Aujourd'hui, quand l'histoire elle-même pose les questions ultimes, nous sommes appelés à une sainteté géniale capable de communiquer la lumière aux fondements mêmes de la culture. Ici s'affirme, dans la pensée du Père Stănloaë, une pénétrante interprétation du thème patristique de l'homme **logikos,** interprétation qui développe surtout la métaphysique de Maxime le Confesseur. Tandis que les choses sont des images créées des **logoï** qui rayonnent du Logos, l'homme, comme sujet personnel créé, est l'image directe du Logos comme sujet personnel incréé de tous les **logoï** du monde. L'homme **logikos** est donc appelé à déchiffrer les **logoï** des choses pour les retourner au Logos après les avoir marqués de son intelligence et de son amour. Ce déchiffrement est «un acte de connaissance synthétique et direct», une intuition spirituelle qui elle-même suscite une rationalité ouverte, qui élargit et féconde la compréhension rationnelle du monde. Le Logos divin, en s'«humanisant» est devenu le sujet de l'intelligence humaine ,il a donné à celle-ci une ouverture sans limite. «En lui l'homme a retrouvé la position et la force d'anneau de la création» CC, 451). Simultanément, le Christ est devenu le sujet direct, divino-humain, de tous les **logoï,** il leur donne leur contenu le plus profond, leur être, leur dynamisme de résurrection, il révèle «leurs racines dans la profondeur abyssale du Dieu personnel» **(ibid.).**

Ainsi le Père Stăniloaë appelle l'Église à un dialogue en profondeur avec la pensée contemporaine, avec les savants en particulier. La science découvre la rationalité du monde. Mais une rationalité sans un sujet éternel est inexplicable: «La rationalité du monde présuppose la profondeur rationelle et plus que rationnelle, apophatique, d'une Personne éternelle et n'a de sens que si elle est adressée par cette Personne éternelle à des personnes raisonnables et plus que raisonnables pour réaliser un accord et une communion d'amour avec elles» (CC, 448).

Les chrétiens, tout en collaborant avec tous les hommes qui, animés par la présence cosmique du Logos, cherchent la vérité, le bien, la beauté, doivent leur montrer que dans le Christ s'ouvre l'horizon infini d'une rationalité qui ne bute plus sur le néant, d'une poésie ressuscitée. La mystique, loin de rejeter ou d'affaiblir la rationalité et la beauté, leur ouvre d'inépuisables possibilités.

L'Église «laboratoire de résurrection»: dans le deuxième volume de sa **Dogmatique,** le Père Dumitru écrit: «L'Église est l'union de tout ce qui existe, ou plutôt elle est destinée à englober tout ce qui existe: Dieu et la création ... L'Église est l'immanent et elle a en elle le transcendant, la communion trinitaire des Personnes, remplie d'un amour infini pour le monde» (D II, 208). Il fait alors la synthèse des élaborations ecclésiologiques qui caractérisent la pensée orthodoxe de notre siècle: l'Église communauté eu-

charistique, corps sacramental du Christ, lieu d'une Pentecôte continuée, dispensation de l'amour trinitaire. Toutefois, ce qui me frappe dans ces conceptions, c'est leur dynamisme, leur ouverture, et l'appel qu'elles contiennent à ne pas en rester à des formules mais à s'engager sur la voie difficile et humble de l'approfondissement personnel.

Dynamisme d'abord, aux antipodes de tout monophysisme pétrifiant. L'Église est un lieu d'incarnation, où doivent s'unir les énergies divines et les énergies humaines. Ce qui exige de la part des fidèles un mouvement toujours renouvelé de pénitence et de pardon mutuel. Tous sont pécheurs, tous pèchent les uns contre les autres, tous doivent donc se pardonner les uns les autres et prier les uns pour les autres. «L'Église n'est pas une société figée, immobile, mais une communion en mouvement, formée d'hommes pécheurs qui, en même temps se purifient par la prière les uns pour les autres» (PJE, 80). L'Église, dans sa profondeur, n'est rien d'autre que «le buisson ardent du feu inépuisable de l'amour que le Christ offre aux hommes dans son humanité» (D II, 229). Encore faut-il que les hommes acceptent ce feu, osent s'y jeter, laissent leur agressivité ou leur indifférence se dissoudre dans ces «ondes continuelles de pardon, de prière et d'amour que le Saint-Esprit met en mouvement» (PJE, 80).

Ouverture: l'Église est «laboratoire de résurrection» non seulement pour l'univers dont elle est le fondement spirituel. De la pensée les hommes, pour l'univers dont elle est le fondement spirituel. De la pensée du Père Dumitru, je ne dirai pas qu'elle est œcuménique, je dirai qu'elle est «catholique» au plein sens de ce mot: **kat'holon,** selon la plénitude, selon une totalité englobante. Il dessine les perspectives d'une **catholicité ouverte** où toutes les confessions chrétiennes doivent se trouver chez elles, avec leur diversité, leurs élaborations positives, tout en consumant leurs limitations dans le buisson ardent de la sainteté. L'Église est «laboratoire de résurrection» pour l'humanité tout entière, car les chrétiens sont cette mystérieuse «âme du monde» dont parlait l'**Épître à Diognète,** un peuple sacerdotel, royal et prophétique «mis à part» pour transformer en Christ la passion aveugle de l'histoire en chemin de résurrection. Partout travaille l'Esprit, partout agit la présence pré- au para-incarnationnelle du Logos et il nous appartient, par notre prière et notre amour, d'assumer au creuset de la résurrection le gémissement de l'univers comme le cri de Job de l'histoire. Dumitru Stăniloaë y insiste: le saint est celui qui prend tous les hommes dans sa prière.

Approfondissement spirituel enfin. La plus belle théologie, si elle reste du domaine de la pensée, objective le mystère et nous le fait perdre. «La pensée sur Dieu interompt la relation directe avec Dieu» (PJE, 41). Il importe donc de faire reposer l'intellect dans le cœur, cet abîme ouvert sur l'infini de Dieu. Il importe, selon la si belle expression du **Cours de théo logie ascétique et mystique,** «d'aller vers Jésus par les profondeurs du cœur». Alors seulement l'esprit de l'homme, quand il s'unit au cœur et s'embrase d'amour, peut devenir transparent à la lumière du Saint-Esprit. Jamais l'ascèse ainsi présentée n'apparaît sèchement moraliste et volontariste. Il ne s'agit pas d'écraser la vie, mais de la transformer. Les passions, que le Père Dumitru définit comme un «attachement infini à des réalités finies» (PJE,

43) témoignent à leur manière de la «capacité d'infini» du cœur humain. C'est leur énergie qu'il faut débloquer et métamorphoser dans l'élan des énergies divines: où notre théologien rejoint et dépasse la «psychologie des profondeurs», de même que, dans son **Cours d'ascétique**, il utilise l'analyse heideggérienne de l'«inauthenticité» pour montrer que la «crainte de Dieu» est cet ébranlement qui nous arrache aux apparences pour nous révéler à la foie notre finitude et notre salut. La déification apparaît alors comme l'accomplissement de notre humanité dans celle de Jésus, vivifiée par les énergies divines. De ces énergies, les vertus sont «les formes humaines», par les vertus, Dieu devient homme dans l'homme, puis il rend l'homme Dieu» (PJE, 54). Toutes les possibilités humaines se déploient, les structures de la pensée, de la sensibilité, de la joie, de l'amour, de la communion, tout en restant des structures humaines, reçoivent «une capacité d'infinie conscience divine» (**ibid.**, 53).

Si la rencontre de Dieu dépasse l'objectivation qui menace la pensée, il en est de même pour la rencontre d'un homme. En particulier, je retrouve le Père Dumitru dans ces lignes qu'il a consacrées a l'homme qui se laisse pénétrer par la tendresse à la fois personnelle et ontologique de Jésus. Un tel homme, dit-il, «nous délivre de cette défiguration et de cette impuissance où nous nous trouvons, de cette méfiance qui règne en nous... Nous sentons que par lui nous viennent la force et la lumière provenant de la source suprême de la force et de la lumière, mais aussi la bonté qui ruisselle de la source suprême de la bonté» (PJE, 29-30).

SIGLES

D I ou II ou III: **Teologia dogmatică ortodoxă.** 3 vol. Éd. de l'Institut biblique et missionnaire de l'Église Orthodoxe Roumaine, Bucarest, 1978.

CC: **La centralité du Christ dans la théologie, la spiritualité** et la mission **orthodoxes, in** „Contacts" no 92, 4e trimestre, 1975.

DA: **Dieu est amour.** Tr. fr. Labor et Fides, Genève ,1980.

PJE: **Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit.** Desclée de Brouwer Paris, 1981.

Prof Dr. Emil Constantinescu,
Rectorul Universităţii din Bucureşti

Pr. Prof. Dr DUMITRU STĂNILOAE

— profil de teolog şi filosof creştin ortodox —

Părintele profesor Dumitru Stăniloae se înscrie în galeria marilor celebrităţi ale scrisului românesc contemporan, atât prin volumul considerabil al operei sale, cât mai ales prin problematica şi ineditul aduse în filosofia românească, dominată timp de o jumătate de veac de materialismul marxist ateu, impus de dictatura totalitară comunistă, şi în teologia ortodoxă românească şi ecumenică aflate şi acestea în lupta pe viaţă şi pe moarte cu secularismul, opera sa fiind mai bine cunoscută în străinătate până acum, decât în ţara noastră, de către marii gânditori şi teologi ai umanităţii. Şi aceasta, pentru că Părintele Stăniloae are o uriaşă activitate, de erudiţie în specialitate, cum s-a subliniat şi de alţii, şi, în acelaşi timp, de gândire filosofică creştină în spirit ortodox şi ecumenic care îl aşează între cei mai de seamă reprezentanţi ai gândirii creştine europene şi mondiale.

Cu profesorul Dumitru Stăniloae, studiul Dogmaticii se îndreaptă — în teologia românească şi, într-un fel în teologia ortodoxă ecumenică, spre scrierile patristice şi post-patristice, dând prospeţime, adâncime şi autentic duh teologic expunerilor dogmatice ortodoxe, eliberându-le de schematismul scolastic, pătruns pe diferite căi şi în Răsăritul ortodox. Începutul viguros al acestui studiu în marchează **Viaţa şi învăţăturile Sfântului Grigorie Palama,** Sibiu, 1938, o monografie de mare densitate de idei asupra gândirii palamite despre fiinţa şi energiile necreate ale lui Dumnezeu. Această lucrare este de altfel prima aprofundare teologică de substanţă a gândirii palamite, în teologia ortodoxă în general, după care vor veni lucrările teologului ortodox John Meyendorff (1959)

Dogmatica ortodoxă, fără să se rupă cumva de gândirea patristică, ţine pasul cu întreaga gândire teologică precum şi cu cea filosofică. O mărturie a acestei orientări este importanta lucrare: **Iisus Hristos sau restaurarea omului** (Sibiu, 1943, 404 p.), pe care Părintele profesor Dumitru Stăniloae o oferă literaturii teologice. Aceasta interesează deopotrivă hristologia şi soteriologia obiectivă, cuprinzând luări de poziţie pertinente faţă de teologia dialectică, cu cele două vârfuri ale ei: Karl Barth şi Emil Brunner. Este o carte de referinţă în toată teologia ortodoxă a epocii, pentru că pune pe

primul plan unul din aspectele fundamentale ale învăţăturii ortodoxe despre răscumpărare: aspectul ontologic, prezent la Părinţii Bisericii din Răsărit, şi aprofundat de Părintele Stăniloae într-o expunere de înaltă ţinută teologică şi filosofică. Era pentru prima dată, în Teologia românească, când se punea în valoare acest aspect specific învăţăturii ortodoxe despre mântuire, trecându-se de la o expunere tributară manualelor şi catehismelor, la o aprofundare teologică şi duhovnicească. Mântuirea adusă de Hristos prin Întruparea, învăţătura, Patimile, moartea pe Cruce şi Învierea din morţi, este înainte de orice, refacerea şi înnoirea ontologică a umanităţii întregi prin restaurarea şi îndumnezeirea firii umane din Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul. Ideea este indicată chiar în titlul cărţii. Vorbind despre Hristos şi lucrarea Sa mântuitoare, autorul dezvoltă noţiunea de persoană şi implicaţiile ei hristologice şi soteriologice pe care le va urmări constant în toate lucrările sale evidenţiind, de fiecare dată, noi semnificaţii şi nuanţe.

De realitatea şi misterul persoanei, este legată învăţătura despre Revelaţia şi cunoaşterea lui Dumnezeu, asupra căreia autorul va stărui în lucrarea: **Poziţia Domnului Lucian Blaga faţă de creştinism şi ortodoxie** (Sibiu, 1942). în care sunt evidenţiate şi o serie de trăsături specifice ortodoxiei româneşti.

Punctul culminant al cercetării Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae în materie de teologie dogmatică îl constituie **Teologia Dogmatică Ortodoxă** în trei volume, Bucureşti, 1978. Aceasta nu este un simplu curs universitar, ci o sinteză atotcuprinzătoare de teologie dogmatică ortodoxă, gândită şi elaborată la cel mai înalt nivel teologic, într-o expunere personală care se adresează nu atât începătorilor în studiul Dogmaticii, cât mai ales celor care au şi ei o bogată şi serioasă pregătire teologică în specialitate, precum şi o frumoasă iniţiere şi o bună cunoaştere în cele ale filosofiei, o audienţă la adevărurile de credinţă şi o deschidere spre sensurile duhovniceşti ale adevărurilor de credinţă. Lectura cărţii invită pe cititor la mânecare adâncă cu autorul la marele mister al Persoanei lui Dumnezeu, al lui Dumnezeu cel în Treime închinat, precum şi la misterul persoanei umane, descoperit în Mântuitorul Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul.

Prima idee majoră care sintetizează şi precizează întreaga gândire teologică a Părintelui Stăniloae poate fi indicată printr-un singur nume sau prin două cuvinte: Iisus Hristos, adică Fiul lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea noastră. De aceea, nu întâmplător, prima sa lucrare de anvergură. teologică a fost **Iisus Hristos sau restaurarea omului,** Sibiu, 1943. Iisus Hristos este adevăratul central al învăţăturii şi credinţei ortodoxe privind mântuirea omului, în sens obiectiv şi subiectiv. Acest adevăr a fost aprofundat şi explicitat de părintele Stăniloae în toate studiile sale, fie că se ocupau cu Biserica, cu Sfintele Taine sau cu Eshatologia.

Iisus Hristos este Dumnezeu-Omul şi Omul central, fiindcă este şi Dumnezeu, unind în Sine pe cele de Sus cu cele de Jos, adică pe Dumnezeu cu omul şi, prin aceasta, pe Dumnezeu cu întreaga creaţie. El „s-a arătat astfel ca Dumnezeu minunat, întrucât s-a arătat ca fiinţa cea mai omenească. El a apărut, dintr-un punct de vedere, deplin încadrat în condiţiile vieţii umane, dar, pe de altă parte, depăşind limitele acestei vieţi, săvârşind nu numai faptele cele mai umane, ci şi pe cele mai presus de lume. El a flămânzit, a

însetat, a avut nevoie de somn, a suferit de dureri fizice, de neînţelegerea semenilor Săi, întru umanitate. S-a smerit mai mult decât toţi, umblând cu vameşii, cu oprimaţii şi cu batjocoriţii societăţii, dar nu s-a lăsat abătut de la iubirea desăvârşită, nu a invidiat, nu a cârtit, deşi a mustrat pe cei nedrepţi, pe cei prefăcuţi, pe cei vicleni, pe cei silnici, dar fără să le închidă calea mântuirii, calea revenirii la adevărata umantate; s-a rugat pentru toţi şi a săvârşit şi putea săvârşi oricând fapte de putere mai presus de ale naturii şi ale oamenilor" (**Teologia Dogmatică Ortodoxă**, vol. II, p. 28). În Iisus Hristos avem ţinta sau capătul final al tuturor drumurilor lui Dumnezeu către lume, către om, precum şi al tuturor drumurilor omului şi lumii creaţiei către Dumnezeu (**Ibidem**, p. 27).

Dogma Sfintei Treimi se descoperă, se face înţeleasă şi mântuitoare tot în Hristos, căci „ pentru creştinism există un singur adevăr atotcuprinzător care ne mântuieşte: Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul. Adevărul atotcuprinzător este propriu-zis Sfânta Treime, comuniunea Persoanelor supreme; dar Ea lucrează mântuirea prin Fiul lui Dumnezeu, Ipostasul divin care uneşte întru Sine dumnezeirea şi umanitatea dorind să adune în Sine toate. În Logosul divin îşi au originea şi baza, existenţa şi sensurile toate şi prin Întruparea Lui adună toate creaturile în Sine. Dogmele explicitează deci pe Hristos şi lucrarea Lui de recapitularea tuturor în El. Iisus însuşi a spus: „Eu sunt adevărul" (Ioan 14, 6). „Temelia credinţei în Treime este Hristos ca revelaţie concretizată şi culminantă a ei". (**Teologia Dogmatică Ortodoxă**, vol. I, p. 71 şi 83).

În jurul şi pe Persoana Mântuitorului Hristos, Părintele Stăniloae a edificat grandioasa şi monumentala sa sinteză dogmatică. Şi tot în jurul Persoanei lui Hristos şi, plecând de la ea, Părintele profesor Stăniloae a edificat alte două sinteze dogmatice (în ultimii ani) şi lucrări reprezentative: **Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă,** Editura Mitropoliei Olteniei (Craiova, 1986, 440 p.) şi **Chipul nemuritor al lui Dumnezeu** (Craiova, 1987, 392 p.). «Sfânta Liturghie este mijlocul de transcendere a oamenilor de la viaţa închisă în egoism şi în lume la viaţa de comunicare în Dumnezeu, ca Împărăţie a Lui, căci în ea Sfânta Treime coboară la credincioşi, iar ei trăiesc ca o arvună întâlnirea cu Ea şi bucuria acestei întâlniri în laudele entuziaste ce I le aduc" (Spiritualitate şi **comuniune în Liturghia ortodoxă"**, p. 6, 9). În acelaşi timp Liturghia este o actualizare pentru noi a lucrării mântuitoare a lui Hristos, care începe prin naştere şi sfârşeşte prin moartea urmată de înviere (**Ibidem**, p. 110).

În cea de a doua lucrare: **Chipul nemuritor al lui Dumnezeu,** Părintele profesor Stăniloae oferă teologiei ortodoxe o amplă sinteză hristologică a antropologiei, cu totul inedită prin viziunea şi sensurile doctrinare şi duhovniceşti evidenţiate. Această sinteză va fi continuată şi explicitată de o altă lucrare care este în pragul apariţiei: **Persoana omului în veşnic dialog cu Dumnezeu.**

Aprofundarea noţiunii de persoană, Persoana lui Dumnezeu şi persoana omului care îşi descoperă profunzimea inefabilă în Persoana lui Hristos, realizată de Părintele Stăniloae, în ultimele două lucrări, constituie astăzi un capitol foarte preţios atât pentru teologie cât şi pentru filosofie, în marea lu-

crare de rezidire sufletească, spirituală, a unui neam și a lumii întregi, pentru o largă comuniune interumană. „Omul este mânat la grăirea către altul și la trebuința de a răspunde grăirii altuia de grăirea Cuvântului către el prin altul. Auzind pe altul grăindu-i aude pe Cel ce-i grăiește prin acela, fără să-l confunde pe ultimul cu Primul; și trebuie să-i răspundă altuia pentru că aude Cuvântul dumnezeiesc grăindu-i prin acela. Dar aceasta se întâmplă când în el s-a trezit conștiința și simțirea că în acela grăiește Cuvântul. În acest caz, dialogul între oameni este un mijloc de maximă conștientizare a lor. Iar cuvântul celuilalt este simțit ca un mijloc de venire a Domnului la el și cel ce ascultă acel cuvânt mulțumește Domnului. Și nu se mai simte acum numai un om lângă el, ci simte prin el îndreptată spre sine atenția Domnului și puterea Lui, dar și porunca Lui de-a grăi altuia" (**Chipul nemuritor al lui Dumnezeu**, p. 106—107). Deci adevărata comuniune umană nu poate fi decât prin Hristos și din conștiința prezenței lui Hristos în fiecare ins uman, pe care trebuie să-L ascultăm și să-L prelungim și noi în ceilalți. În cazul acesta o refacere a ființei umane și a relațiilor interumane, viciate de minciună nu poate avea loc în afara lui Hristos și a Bisericii Lui. Iată o idee-forță care străbate gândirea profesorului Stăniloae.

Spiritualitatea filocalică, specifică Ortodoxiei, este un alt obiectiv spre care și-a îndreptat atenția Părintele profesor Stăniloae, care ne-a oferit și suportul acesteia în bogata literatură teologică filocalică (12 volume), într-o frumoasă traducere românească însoțită de un bogat comentariu teologic, în care sunt evidențiate și aprofundate sensurile duhovnicești ale adevărurilor de credință, și în cursul de Ascetică și Mistică. Această spiritualitate implică purificarea continuă de patimi (asceza) și creșterea prin virtuți până la stateura deplinătății lui Hristos (Efes. 4, 13), precum și comuniunea tot mai strânsă cu Hristos (mistica) și, în Hristos, cu semenii și lumea întreagă. Transfigurarea omului, a naturii sub lucrarea Duhului Sfânt își au suportul și puterea în Hristos care face posibilă dăruirea și îmbogățirea spirituală reciprocă a inșilor umani.

Cu astfel de idei și lucrări, Părintele profesor Dumitru Stăniloae a adus in tezaurul european puterea și suplețea gândirii ortodoxe și spiritualitatea ortodoxiei românești.

Ultima sa lucrare, prezentată cu ocazia Târgului de carte din București (12—14 iunie 1992), este consacrată valorilor perene ale spiritualității românești și ale vocației ei europene.

Opera și întreaga gândire teologică și filosofică a Părintelui profesor Dumitru Stăniloae, 20 de cărți originale, 1300 articole și 30 de traduceri din Sfinții Părinți și mari teologi contemporani sunt o împlinire de excepție a teologiei și spiritualității românești, cu valențe bogate și expresive pe plan panortodox și ecumenic în general.

Iar pentru noi cei de aici, personalitatea și opera Părintelui profesor Dumitru Stăniloae, care și-a făcut intrarea în forul Academiei Române, își păstrează în timp nu numai ineditul și amplitudinea, ci și forța mobilizatoare pentru generațiile viitoare.

Sandu Frunză, Cluj

PENTRU O METAFIZICĂ A PERSOANEI IMPLICITĂ ÎN TEOLOGIA PĂRINTELUI DUMITRU STĂNILOAE

Gândirea Părintelui Stăniloae se concretizează într-o teologie a persoanei. Ea sintetizează şi dezvoltă creator o întreagă tradiţie a gândirii ortodoxe.

Conceptul de persoană se conturează în contextul discuţiilor trinitare, dar va fi consacrat odată cu controversa hristologică. Părintele Stăniloae consideră că în contextul discuţiilor hristologice, monofizitismul şi nestorianismul n-au reuşit să vadă în Hristos altceva decât „naturi" deoarece n-au reuşit să se detaşeze de dimensiunea filosofiei greceşti. Ori, odată cu Sinodul de la Calcedon se introduce realmente o nouă viziune asupra lumii prin unitatea celor două naturi. Alături de stratul fiinţei (naturii) asupra căruia se opreşte filosofia greacă, în conştiinţa filosofică a omenirii îşi face loc factorul persoană. Ulterior filosofia va fi obligată să privească persoana ca deosebită de fiinţă, s-o accepte ca fiind concretizarea şi realizarea fiinţei umane, fapt ce are consecinţe benefice asupra explicaţiilor privind situarea existenţială a umanului.

Vom renunţa la o explicaţie pe linie etimologică a cuvântului persoană care trimite în latină la „mască", deoarece e ştiut că un Sabelius considera că Tatăl-Fiul-Duhul Sfânt sunt măşti succesive ale aceleiaşi persoane, iar o accentuare a explicaţiei etimologice credem că ar putea crea confuzii. Pornim, aşadar, de la semnificaţia persoanei pe care Părintele Stăniloae o dezvoltă pornind de la metafizica creştină a Sfinţilor Părinţi.

Fără a deveni scolastici, putem spune că persoana este concentraţia metafizică a realităţii creştine. Paradigma metafizică în care ea e gândită este cea a relaţiei chip-arhetip. Vom insista îndeosebi asupra înţelesului persoanei în ordinea umanului. Dar trebuie de la început specificat că atât în ordinea umanului cât şi în ordinea divinului ea nu vizează structuri antropomorfice, chiar dacă în Biserică Dumnezeu se umanizează până la antropomorfizare. În ambele orizonturi persoana trimite la o structură de comunicare cu dimensionări specifice.

Tocmai de aceea teologului nostru îi este uşor să identifice persoana atât cu „deofiinţimea umană" cât şi cu „deofiinţimea divină". Ordinea divinului explicată prin expresia Sf. Grigorie de Nazianz, ca o „unică şi indis-

tinctă lumină în trei sori într-o interioritate reciprocă" (**Teologia dogmatică ortodoxă** ,București, 1978, vol. 1, p. 289) nu e altceva decât persoana divină sau natura în întreit ipostas. Capitolul din **Teologia dogmatică ortodoxă** care instituie modelul trinitar drept „Sfânta Treime — structura supremei iubiri" este relevant pentru tema noastră. Interesează aici cu deosebire unitatea de ființă ce împacă în sine diferențierea și comunicarea, instituindu-se ca arhetip al comunicării personale.

Grefată pe acest arhetip, ceea ce Părintele Stăniloae numește „deoființimea umană, este natura umană, persoana nefiind decât „modul de subzistență reală a naturii". Ceea ce diferențiază clar „deoființimea umană" și „deoființimea divină" este faptul că cea dintâi există doar ca natură ipostaziată, iar cea de-a doua se prezintă ca o ființă unică ce se exprimă în cele trei Persoane.

Pentru a contura mai clar înțelesul persoanei reamintim aici copleșitoarea analogie explicativă a Părintelui Stăniloae care închipuie natura umană ca un fir care leagă diverse noduri, ipostasurile. În acest fel, „de la fiecare persoană duc fire la toate persoanele, care pot fi actualizate sau nu în relații directe. Fiecare persoană e centrul unor raze nesfârșite asemenea unei stele; sau persoanele sunt legate prin razele lor ca într-o plasă uriașă de ochiuri. Prin razele lor dau și primesc razele lor sunt în acest fel comune și totuși persoanele sunt centre deosebite ale razelor care pornesc din ele și vin spre ele. Fiecare persoană e centrul atâtor fire actuale câte persoane se află în relație cu ea și centrul atâtor fire virtuale câte persoane pot fi în relație cu ea. Și fiecare persoană poate lua loc de centru față de orice altă persoană. Plasa aceasta de ochiuri se dezvoltă continuu din ea însăși, o parte trecând, alta adăugându-se, ca într-o sferă de ochiuri tot mai dese". Ceea ce-i permite ilustrului teolog să arate că „deoființimea umană nu constă numai în identitatea unei naturi posedate de persoane distanțate; ci într-o unică ființă purtată de toate ipostasurile într-o solidaritate" (**op. cit.**, p. 293).

Viziunea Părintelui Stăniloae nu este una biologizantă, după cum nu poate fi suspectată nici de vreun soi de panteism. Ea vrea doar să sesizeze asupra unității ființiale a divinității ipostatice. Acest principiu are repercursiuni asupra comunicării interpersonale care validează relațional situarea în existență a celuilalt. Astfel, extinderea sferei comunicaționale a persoanei nu este altceva decât o permanentă instituire a principiului relației de factor ontologic.

Prin urmare Creștinismul se dezvăluie ca o religie a comunicării în care fundamentarea ontică a întregii creații se realizează din perspectiva unor realități aflate într-o legătură dialogică. După **Teologia dogmatică ortodoxă**, „chipul dumnezeiesc constă în structura ontologică a omului făcut să tindă spre comuniunea cu comuniunea supremă, cea a Persoanelor divine care sunt izvor al oricărei comuniuni, și cu persoanele umane, iar asemănarea constă în activarea acestei structuri".

Astfel, în înțelegerea chipului nu e vorba de o copie a unui prototip, de o perspectivă mimetică, ci analogia se stabilește la o scară „infinit mai redusă" și impune specificații asupra diferenței ontologice de nedepășit.

Fie că e privită ca elan al ființei umane spre arhetipul divin, fie ca aspirație a spiritului uman spre persoana infinită, fie ca tendință a erosului

uman spre erosul divin, este vorba, de fapt, — ne spune Părintele Stăniloae împreună cu Evdokimov cugetând — de acea tendință a omului care îi este cea mai proprie și care îl mână spre a intra în comuniunea ontologică cu comuniunea cea mai presus de fire a Sfintei Treimi. Aceasta e o tendință a omului ca totalitate. Ea nu ține de o anumită parte a ființei acestuia, chiar dacă Sfinții părinți vorbesc despre chip ca despre ceea ce are omul mai lăuntric, sau îl putem identifica în limbajul lor cu „mintea" sau „inima".

Părintele Stăniloae atrage atenția în **Spiritualitatea ortodoxă** că acești termeni nu trimit la aspecte biologice, ci la acea parte a conștiinței pe care filosofia religiei a identificat-o drept „zona transconștientului" și este în măsură să ofere individului deschiderea spre „infinitul de lumină, luminându-se pe el". Nu se cade aici în vreun fel de psihologism deoarece chipul e discutat pe două nivele: în plan individual și în plan comunitar. Sinteza ambelor dimensiuni dă în fapt ceea ce teologii numesc chipul dumnezeiesc. E vorba de o suită de factori ce angajează persoana umană în comunicarea cu arhetipul transmundan al comunicării.

Fără a stabili vreo identitate între persoana umană și persoana divină, trebuie subliniat că realizarea persoanei umane e posibilă doar prin interferența celor două structuri de comunicare, concretizată în relația dialogică de la persoană la persoană. Permanentizarea acestui dialog duce la restaurarea chipului dumnezeiesc din om, deci la actualizarea continuă a calității de persoană a ființei umane.

Omul este o ființă relațională. Toate întrebările sale pot fi reduse în cele din urmă la cele referitoare la relația sa cu cosmosul (mundanul), semenii și Dumnezeu. Iar în această interogație omul capătă conștiința situsului său. Așadar, posibilitatea realizării persoanei, deși implică un drum de parcurs, e dată omului la fiecare pas, căci prin fiecare semen al nostru se deschide o cale spre Dumnezeu. Desigur, alteritatea dialogică nu trebuie privită aici ca un mijloc, ci ca o circumscriere în orizontul unui personalism comunitar.

În ce privește asemănarea, ea are în vedere viziunea dinamică pe care Părintele Stăniloae o are asupra persoanei. Teologul nostru pune și el în evidență faptul că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, iar asemănarea a fost sădită ca o virtualitate pe care omul trebuia să o actualizeze prin permanentizarea dialogului cu Persoana supremă. De aici în finitudinea sa omul are mereu tendința de expansiune spre infinit.

În perspectiva vieții viitoare, asemănarea e privită ca înaintare la infinit în relația dialogică cu Dumnezeu. Trebuie subliniat că înaintarea e infinită. Comuniunea nu șterge aici diferența ontologică dintre Creator și creatură.

Problema chipului s-a dovedit a fi susceptibilă de diverse interpretări cu consecințe specifice asupra lumii în diferite sisteme de gândire din interiorul Creștinismului. Astfel, s-a mers de la negarea totală a chipului dumnezeiesc în om odată cu actul căderii ce a avut ca urmare o corupere totală a naturii umane, până la a considera că natura umană n-a fost știrbită prin păcat, așa-numitul chip dumnezeiesc fiind doar o grație supraadăugată pe care Dumnezeu o retrage odată cu acest act.

Doctrină prin excelenţă a echilibrului, Ortodoxia încearcă să convingă că deşi natura umană e ştirbită odată cu păcatul originar, omul rămâne chip dumnezeiesc chiar dacă într-o formă voalată, „întunecată", „neactualizată". Ceea ce-i rămâne omului este de a-şi încorda eforturile în vederea restaurării naturii sale prin continua luminare a chipului său cel din adânc. Lucru realizabil prin căutarea unei existenţe autentice la care omul nu poate ajunge decât prin regăsirea centrului originar al fiinţei sale.

Deosebit de sugestivă este imaginea pomului din mijlocul grădinii paradisiace pe care Părintele Stăniloae o reia după Sf. Grigorie de Nyssa. Ea vine să dea seama asupra ambivalenţei cuprinse în lume şi asupra posibilităţii date omului de a se situa în ordinea firii sale create sau de a se rupe de calea firească a fiinţei lui şi a se institui pe sine ca centru cosmotic al realului.

În funcţie de această liberă alegere a omului îndreptată spre o existenţă deschisă valorilor divine sau spre închiderea sa în obiectualitatea mundană, creaţia cade şi ea pradă unei dedublări: ea devine lume şi lume înconjurătoare. Astfel lumea înţeleasă ca „lumină", ca existenţă deschisă spre Dumnezeu, se opune lumii criptice care mărgineşte omul la relaţiile sale de suprafaţă, ce nu-i mai permit sesizarea realităţii ultime care instituie realitatea umană.

Reală doar existenţa ce semnifică în legătură cu transcendentul. Cu autonomizarea mundanului, nu închiderea omului asupra sa, se arată faţa pseudorealităţii. Omul face jocul realităţii sau pseudorealităţii în funcţie de situarea sa armonică sau disarmonică în lume.

Neascultarea primordială constituie, de fapt, un refuz al revelaţiei. Ca fiinţă comprehensivă omul e deschis (prin creaţie) înţelesurilor transcendentente pe care le întoarce spre, şi le limitează la fiinţa sa. Neascultând omul nu mai aude reverberaţiile de înţelesuri ce izvorăsc fără încetare din centru ontologic al fiinţării sale, fapt ce determină o ingrată substituţie a divinului cu creatura, în defavoarea celui dintâi şi spre declinul umanului. Se instituie în acest fel un blocaj al comunicării, iar binele şi răul devin forţe contradictorii sub semnul cărora se desfăşoară existenţa mundană.

În metafizica Sfinţilor părinţi nu se spune că „răul este o monoexistenţă sau o existenţă fără consistenţă", ce nu are puterea „de a sta prin sine" şi mereu „se împodobeşte cu florile binelui" pentru a putea învinge.

Prin aceasta nu se neagă existenţa răului în lume. Răul s-a dovedit o forţă în măsură să ducă la disfuncţionalităţi grave în devenirea umanităţii. Se sugerează aici doar faptul că răul nu are o realitate ontică, ci doar realitate ontologică. Această distincţie heideggeriană poate fi fecundă într-o explicaţie a răului de pe poziţiile unei metafizici creştine, evitându-se astfel cu uşurinţă căderea într-un dualism ontologic. Doar perspectiva unui monism ontic e în măsură să dea o explicaţie viabilă asupra realităţii persoanei. Persoana nu poate fi înţeleasă decât prin circumscrierea sa într-un orizont dogmatic ce freamătă de respiraţia unei forţe personale unice.

În gândirea Părintelui Stăniloae o incursiune în structura de adâncime a persoanei e nevoită să lămurească trei factori: 1) natura umană ca şi conţiunt al persoanei, 2) ipostasul ca centru de concentrare elementară, 3) subiectul ca principiu activ al persoanei.

Vorbind despre „deofiinţimea umană" cred că am dat datele necesare pentru înţelegerea acestei cuprinderi totalizatoare pe care fiinţa umană trebuie să şi-o asume. Iar gândind omul atât ca persoană, cuprindere a totalităţii, cât şi ca natură individuală, ca parte a totului, ca element constitutiv al universului, se aruncă deja o undă de lumină asupra fenomenalităţii ipostatice. Nu putem găsi natura umană decât în forme ipostasiate.

Părintele Stăniloae ne spune: „ipostasurile sunt natura în existenţa lor concretă şi în forma relaţiilor între ele, natura în dinamica relaţiilor interne ce se realizează în forma ei pluriipostatică. Ipostasul e un eu raportat la un tu de aceeaşi natură" (op. cit., 1, p. 408). Prin urmare ipostasul trebuie conceput ca centru de concentrare elementară a totalităţii. Fără a aduce un conţinut din afară în raport cu ceea ce este natura, ipostasul nu se identifică cu aceasta. El este „felul de a fi ca întreg de sine stătător, rotunjit în sine, cu suport propriu" al naturii (**Iisus Hristos sau restaurarea omului,** Sibiu 1943, p. 103). Din comentariul pe care-l face privitor la distincţia lui Hans Urs von Balthasar între fiinţă şi ipostas, reţinem expresia celebrului teolog catolic: ipostasul este „un mod de a fi proprietar al fiinţei" (op. cit., p. 105).

Pentru a mai face cu uşurinţă încă un pas în interioritatea persoanei reproducem încă un pasaj din cartea citată: „ipostasul se manifestă în conştiinţa eului despre sine însuşi. La om eul e cufundat în curentul devenirii; el apare şi creşte. Dar în acelaşi timp el are şi caracter supratemporal. Timpul nu-l produce, ci numai îl desfăşoară, îl actualizează. Eul există şi înainte de apariţie ca subconştient şi din subconştientul acesta mereu creşte conştiinţa, se precizează eul. Ca principiu entelechial, care conduce dezvoltarea fiinţei omeneşti, e de la început" (p. 123). Ar fi pripit să vedem în acest dat ceea ce s-a consacrat prin expresia „chip dumnezeiesc". Pasul făcut e un pas în preajma înţelegerii subiectului.

Precizând soluţiile extreme potrivit cărora subiectul fie nu e „nimic altceva decât forma stării de sine a naturii", fie că e socotit ca având o realitate proprie deosebită de natură, Părintele Stăniloae încearcă o soluţie de echilibru. Astfel, subiectului îi este caracteristic atât faptul de a avea o natură, cât şi acela de a lucra prin ea, de a se manifesta. Aşadar ni se sugerează ideea subiectului ca principiu activ al persoanei. „Subiectul este o intenţionalitate orientată spre alte subiecte", scrie autorul. Tendinţa fundamentală a subiectului este tocmai „intenţionalitatate spre comuniune".

Dacă revenim la relaţia chip-arhetip, structura triadică a persoanei este evidentă. Însă în ce priveşte speculaţiile de care putem fi ispitiţi încercând să identificăm aceste dimensiuni ale persoanei cu structura Treimii (de ex. Tatăl este subiectul, principiul activ; Fiul dă caracteristica ipostatică; Duhul cea a conţinutului unitar al naturii) trebuie recurs la mult discernământ spre a evita ieşirea din cadrele gândirii marelui teolog. Ceea ce însă trebuie precizat este constituţia trinitară armonică a persoanei ca structură de comunicare, ca elementaritate în expansiune spre totalitate.

Acest sens al finţei (persoanei) şi fiinţării e perturbat prin căderea în păcat a perechii primordiale, când voinţa umană tulbură echilibrul para-

doxalului mecanism al libertății a cărui disfuncționalitate determină ceea ce filosofia religiilor a consacrat drept „ruptura ontologică".

La Părintele Stăniloae ruptura originară poate fi discutată pe două planuri: ruptura intervenită la nivelul relației și ruptura la nivelul semnificației. La nivelul relației fenomenul poate fi receptat ca o spargere a structurii persoanei. Natura umană concentrată în ipostasuri se atomizează prin pierderea intenționalității de comuniune. Se slăbește legătura atât la nivelul autoprivirii ființei umane și situarea elementară în orizontul totalității naturii, cât și la nivelul situării „față către față" cu acel Tu ultim, absolut în a cărui alteritate trebuie să se fixeze teologic.

Ceea ce rezultă de aici este individul ce poartă în sine germenele individualismului. În această situație Părintele Stăniloae crede că ceea ce se distruge este tocmai calitatea de subiect. Acuzele pe care le aduce individualismului și lumii occidentale construită pe acesta cum că ar reduce omul la starea de obiect, nu sunt urmarea preluării unor discuții la modă între gânditorii de azi. Motivația este profundă și vizează tocmai această subcombare a subiectului care pierzându-și sensul se pierde pe sine. Anularea intenționalității organice a subiectului transpune individul în calitatea de obiect. Ruptura la acest nivel aduce, prin urmare, o desubiectivizare a ipostasului și deci imposibilitatea realizării persoanei ca univers deschis spre comunicare.

Spărtura la nivelul relației culminează cu ruptura în planul semnificației. De fapt noi vorbim aici de două nivele doar din motive explicative. În realitate e vorba de un fenomen unitar cu repercursiuni majore asupra situării omului în lume. Pentru că pierderea calității de persoană duce la stagnarea în virtualitate a chipului dumnezeiesc.

Permanenta actualizare a acestei virtualități își dovedește importanța majoră deoarece în viziunea ilustrului teolog procesul nu constă doar în restaurarea comuniunii, ci și în continua înnoire și extinderea ei și asupra naturii transfigurate. Pentru că „omul e chemat să crească prin stăpânirea duhovnicească asupra lumii, prin transfgurarea ei, prin capacitatea de a vedea și de a o face mediu transparent al ordinii spirituale ce iradiază din Persoana Cuvântului" (**Teologia dogmatică ortodoxă 1**, p. 409).

Ruptura la nivelul semnificației poate fi receptată ca o degradare a caracterului iconic al lumii. Lumea nu mai trimite la temeiul său ultim, își pierde rațiunea conducătoare, posibilitatea oricărei comuniuni e anulată. Ba mai mult, are loc o dedublare și o deontologizare a unei părți a ei. Prin urmare, ruptura în acest plan duce la perceperea lumii ca simplu obiect, la apariția în sânul realității create a unei dedublări care sparge unitatea semnificantă a lumii.

Antagonismul acestei dedublări este evitat în ontologia Părintelui Stăniloae prin creditarea comprehensiunii ca mod de a fi al omului în lume. In actul comprehenderii omul își certifică starea de ființă liberă alegând calea comuniunii, sau își anulează libertatea prin propria libertate pășind pe calea solitudinii.

Cum era de așteptat într-o viziune creștină, armonizarea celor două căi devine posibilă prin Iisus Hristos. Problema e deosebit de complexă și necesită o tratare separată. Punctăm aici doar maniera nouă de angajare on-

tologică a semnificării umane. Lumea își recapătă unitatea și consistența pentru că odată cu Iisus, comunicarea nu se mai realizează între două entități exterioare, ci ea se interiorizează, devine dialog cu profunzimile transcendente ale persoanei.

De aici nevoia unei continue purificări interioare pe care Creștinismul o invocă drept sursă vitală a comuniunii. Contactele exterioare între oameni sunt pur mecanice și-i însingurează tot mai mult în cercul strâmt al solitudinii lor, pe când interiorizarea semenilor în relația cu Dumnezeu duce la „un plus de existență", adică dă autenticitate tuturor ființelor angajate pe acest plan al ființării.

Și pentru că am ajuns din nou la problema comunicării, spre a nu ne mișca în cerc, să încercăm a descifra semnificația cuvântului și situs-ul său în orizontul persoanei.

Nu întâmplător mesajul ioaneic al Evangheliei se deschide cu identificarea cuvântului cu Dumnezeu Cuvântul. Cuvântul reprezintă o chenoză, adică o coborâre a lui Dumnezeu înspre creație. El nu este un simplu instrument prin care Dumnezeu crează lumea, ci însăși manifestarea puterii lui dumnezeiești în actul creator. Preaplinul iubirii dumnezeiești se revarsă în actul numit de Părintele Stăniloae plasticizarea rațiunilor divine. Aceasta este, în fapt, acțiunea Cuvântului creator. El se arată ca esență a comunicării. Dacă plinătatea de iubire e simbolul comunicării în Sfânta Treime ca structură a iubirii, cuvântul dă seama asupra comunicării divinului cu creația, cu omul în special. De aceea putem spune că în conștiința ortodoxă cuvântul nu este un instrument creat în vederea facilitării materializării rațiunilor divine, ci el este însăși puterea creatoare a lui Dumnezeu.

Înțeles ca „cel mai complex sistem de raționalitate plasticizată" (op. cit., p. 375), omul dobândește în opera Părintelui Stăniloae calitatea de „cuvânt cuvântător unic". Aceasta pentru că urmând Sfântului Antonie cel Mare în identificarea Cuvântului (Logosului) cu rațiunea, teologul român identifică calitatea oamenilor de ființe raționale (cuvântătoare) cu cea de creaturi după chipul lui Dumnezeu. Așadar, cuvântul e legat de persoană. De aceea se poate stabili în cazul cuvântului similitudini cu morfologia persoanei. Există o unitate în limbă a cuvintelor, o unitate de ființă a cuvintelor ipostasiate în care germinează o anumită intenționalitate de comunicare, cea a persoanei. Astfel, la Părintele Stăniloae orice cuvânt este nu numai o manifestare de sens, ci și o manifestare a persoanei care-l rostește.

Cuvântul nu există de sine. El e legat de persoană și condiționată unitatea și distinctivitatea personală. Persoana are în sine, ca virtualitate, toate cuvintele limbii sale, iar „unitatea cuvintelor într-o limbă comună arată unitatea oamenilor între ei și cosmosul, ca și unitatea omului în sine. Toate sunt unite în cosmos, dar într-o unitate variabilă, descifrată de oameni și modelată, în mod variat, de fiecare și de toți în comun" (**Chipul nemuritor al lui Dumnezeu**, Craiova, 1987, 254 p.).

Cuvântul creator se răsfrânge în om. Și chiar dacă forța creatoare a cuvântului se pierde, rămâne puterea transformatoare a cuvântului omenesc. De aici și marea responsabilitate a omului față de cuvintele sale. Căci — ni se atrage atenția — cuvântul rostit poate să ruineze sau să ucidă, tot atât de bine cum poate să construiască și să desăvârșească. E dat omului, astfel,

să folosească cuvântul în relația sa constructivă cu semenii. Fiindcă a fi cuvântător unic înseamnă a fi persoană pentru altul. Asumarea acestei calități face ca oamenii să devină „cuvinte ipostatice de o ființă" (op. cit., p. 329).

Pentru Părintele Stăniloae realitatea dialogică instituită prin cuvânt evidențiază că „omul e ipostas-cuvântător, pentru că e ipostas-comunicare" (op. cit., p. 103). Această calitate e dată de faptul că Dumnezeu e prototipul omului ce deține cuvintele cu care se exprimă pe sine și pe toate cele cu care intră în legătură. Omul și lumea sunt privite ca existențe de înțelesuri pentru că ele poartă pecetea Cuvântului (ca plasticizări ale rațiunii divine).

În acest sens mistica vorbește de formarea unei conștiințe simbolice a lumii ca de un proces de anamneză ce ar consta dintr-o acțiune „recuperatorie" ce merge dinspre cuvântul înțeles ca Logos spre lumea opacă, criptică. Deci trebuie pornit de această dată dinspre semnificație spre lumea care semnifică. La acest nivel nu are importanță atât personalizarea Cuvântului (care în alte contexte nu poate fi eludată), ci îndeosebi ceea ce el poate să arate și să inducă. Acest înțeles nu poate fi, desigur, găsit în limbă, unde cuvântul face, cel mai adesea, jocul expresiilor de limbaj. Totul trebuie privit în perspectiva Revelației, a Cuvântului care coboară. Astfel cuvântul nu mai este simplu semn, instrument de limbaj, ci-și păstrează și transmite forța originară, nu în manieră panteistă, ci pe dimensiunea semnificantă.

Puținul ce-l știm despre starea paradisiacă trimite la o creație ce musteşte sub impulsul cratofanic al Cuvântului. Nu întâmplător Adam va potrivi atât de bine toate numele, având-le parcă la vedere.

Demnă de statutul înalt al elaborării metafizice cu care opera Părintelui Stăniloae ne-a obişnuit este viziunea menită să explice căderea din rai drept căderea din ordinea originară a Cuvântului. Rațiunea cosmotică a iubirii e înlocuită de o raționalitate disarmonică care prin dezordinea ce o introduce în existență reduce puterea semnificantă originară a cuvântului.

Dacă cuvântul plasa înțelesurile umane în însăși intimitatea ființei lucrurilor, treptat cuvintele se integrează în refluxul ce are loc pe toate planurile: trecerea de la semnificațiile primare unice, la separarea în individualități, în semnificări specifice și în cele din urmă în elemente ale expresiilor uzuale.

Instumentalizarea limbajului consacră tot mai mult ideea că prin cuvânt se sapă o breșă între om și om, între om și lucru, că el, în realitate, mai mult separă decât să unifice realitățile pe care le exprimă. În viziunea Creștinismului cuvântul duce la îndepărtarea, la umplerea breșei fiindcă toate cuvintele își revendică originea în „Cuvântul ipostatic" care este Iisus Hristos.

Iisus Hristos vine să restabilească „funcția de comunicare unificatoare" a cuvântului atât la nivelul relațiilor interpersonale, cât și la nivelul sensului adânc al lumii. În perspectiva teologului nostru, Iisus Hristos ca izvor al cuvintelor omenești le comunică nesonor înainte de întrupare, prin glasurile profetice și prin cuvinte sonore după întrupare. În fiecare din aceste cazuri el însuși există în mod tainic în ele ca „putere unitivă supremă".

Dacă la nivelul înțelesurilor lumii se reclama restaurarea dimensiunii semnificante, la nivel uman se pune problema refacerii relației dialogice. Fiind „o însușire esențială și inalienabilă a persoanei" cuvintele se transfigurează în relația armonică dintre persoane umplându-se de înțelesuri mai

presus de înţelesurile naturale, de unde şi forţa lor modelatoare atunci când mijlocesc relaţii de iubire între oameni. Părintele Stăniloae vede în cuvintele propovăduirii, în cuvintele lui Dumnezeu, apeluri şi ajutoare spre a adânci în oameni chipul dumnezeiesc, deci liantul unei posibile reconstrucţii personale. Omul răspunde acestora prin rugăciune. Aşa încât cuvântul şi rugăciunea sunt forme ale penetrării tainei hristice în relaţiile interpersonale.

Prin urmare între cuvânt şi rugăciune nu se stabileşte o graniţă. Sau dacă ea există trebuie să fie deosebit de fluidă. Între ele există o legătură interioară care poate fi exprimată astfel în cuvintele autorului nostru: „În cuvânt Dumnezeu e trăit ca solicitant, ca revendicator al iubirii noastre, pe baza descoperirii Lui faţă de noi. De aceea, în rugăciune, iubirea cu care răspundem lui Dumnezeu e simţită nu numai ca fapta noastră, ci şi ca fructul iubirii lui Dumnezeu" (**Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă**, Craiova, 1986, p. 95). Rugăciunea are ea însăşi caracter de cuvânt prin menirea ei de anulare a distanţelor. Cuvântul este natura iminentă a realizării comuniunii.

Aşadar, în limbajul filosofiei contemporane, se poate spune că „viaţa în Hristos" este fiinţare în limbă, în limbaj. Aici e depăşită, însă, orice instrumentalizare a limbii pentru că în această situaţie comunicarea devine comuniune sub semnul unei forţe unificatoar ea existenţei. Limbajul se poate institui, astfel, ca forţă cosmotică a întregii zone a realului.

Virgil Ierunca, Paris

„TEOLOGIA DOGMATICĂ ORTODOXĂ“ A PĂRINTELUI DUMITRU STĂNILOAE

O lucrare unică apărută în cultura noastră. Spunem unică pentru că este un fel de sărbătoare a spiritului, în măsura în care, cum spune filosoful francez Claude Bruaire, suntem conştienţi că „spiritul nu poate trăi în noaptea inteligenţii“, ci se deschide spre ceea ce-l împlineşte, prin saltul în religios. Vom încerca deci să vorbim despre cele trei volume de aproape 1500 de pagini ce alcătuiesc **Teologia Dogmatică Ortodoxă.** Autorul este părintele prof. dr. Dumitru Stăniloae. Lucrarea a apărut în editura **Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii ortodoxe române,** fapt ce explică semi-clandestinitatea ce înconjoară o astfel de operă. Nici un intelectual român n-a referit (sau n-a putut s-o facă) despre această summa de înţelepciune teologică şi duhovnicească ce îmbogăţeşte spiritualitatea română în straturile ei adânci, constitutive, pentru că — mai e nevoie s-o amintim? — ortodoxia nu e doar o componentă a românismului, ci însuşi temeiul lui, matca existenţei însăşi a acestui românism ce nu trebuie confundat cu naţionalismul subistoric pe care-l proclamă demagogic puterea pe la toate răspântiile poluate festiv. Câteodată istoria ne pregăteşte şi ironii de lumină: pentru că ce este mai paradoxal decât de a vedea apărând într-o Românie comunistă această operă de „apă vie“ în care fiecare rând e îndreptar al fiinţei noastre? S-ar zice că asistăm nu numai la o biruinţă a gândului, ci la biruinţa de pe urmă a duhului.

Bineînţeles că nimeni nu trebuie să se aştepte de la noi ca în puţinul spaţiu de care dispunem să înfăţişăm — printr-un zadarnic rezumat — cele 1500 de pagini din dogmatica părintelui Stăniloae. Cuvântul nostru se vrea doar semn şi semnal, aşa că ne vom mărgini la numai câteva observaţii cu caracter general.

În primul rând, se cuvine a situa o prezenţă. Părintele Stăniloae — şi am dori ca de acest lucru să se pătrundă, fie şi în ceasul al unsprezecelea, toţi cei care pretind că sunt interesaţi de rostul culturii noastre — devenea, odată cu publicarea **Teologiei Dogmatice Ortodoxe,** unul dintre cei mai de seamă teologi ai Răsăritului. Mai mult, prin el, cultura noastră poate da o contribuţie esenţială, în această epocă de ecumenicitate, la soborul culturilor în dialog. E cunoscut faptul că, după primul război, teologia ortodoxă a fost dominată de teologia rusească. Teologii ruşi exilaţi în Occident au constituit ,prin lucrările lor, singurele referinţe majore în acest domeniu.

Cei mai mulţi însă dintre aceştia s-au stins, aşa că, printr-o strategie aproape vulgară, am putea spune că există acum un loc gol de ocupat. Traduse în limbi de circulaţie occidentală, lucrările părintelui Stăniloae şi mai cu seamă **Dogmatica** sa ar însemna un moment românesc al unei teologii răsăritene regăsite, revigorate. Aportul teologului român ar îmbogăţi nu numai domeniul oarecum rezervat al teologiei ci şi al filosofiei. Pentru că, spre deosebire de secolul al XIX-lea, când graniţele dintre filosofie şi teologie erau şi nete şi distincte, în vremea noastră — în ciuda eflorescenţei abuzive a aşa-ziselor „ştiinţe ale omului", tributare mai ales reducţionismelor sociologice şi psihanalitice — există o co-existenţă fecundă între discursul filosofic şi enunţul teologic Fenomenologia, hermeneutica, şi mai ales filosofiile existenţei se află într-un dialog îmbogăţitor cu teologia. Când face o mică istorie a existenţialismului — ca să luăm un singur exemplu — Jean Wahl înglobează — necesar — şi aportul lui Karl Barth. Şi nu e Dumitru Stăniloae un Karl Barth al Răsăritului?

Un Karl Barth sui-generis. Şi cu aceasta trecem la o seamă de desluşiri ce ţin de miezul însuşi al lucrării teologului român. Spre deosebire de teologul occidental, care, în orizontul proiectului său, face mult loc supoziţiilor şi pariurilor filosofiei, Părintele Stăniloae restrânge acest apel, această uvertură. El citează desigur şi pe Gabriel Marcel, şi pe Berdiaeff, pe Rudolf Otto — găsim şi o aluzie la Heidegger —, o referinţă (neaşteptată) la Alain, însă e evidentă o **iconomie** (ca să folosim un termen adecvat) a proiectelor filosofice. De ce? Pentru că teologul român găseşte mult mai necesar şi mai urgent ca o dogmatică răsăriteană să se întemeieze pe origini, adică pe rostirea instaurativă a Sfinţilor Părinţi. În felul acesta el ia distanţe şi faţă de retorica abstractă a scolasticei şi faţă de retorica interogativă a filosofiei. Deoarece pentru teologia răsăriteană, întâietatea o are „semnificaţia duhovnicească a învăţăturilor dogmatice" sau — cu cuvinte simple — sufletul insului. Ne avertizează însuşi părintele Stăniloae în prefaţa operei sale: „Dacă o Teologie Dogmatică Ortodoxă înseamnă o interpretare a dogmelor — în sensul scoaterii la iveală a adâncului şi nesfârşit de bogatului conţinut mântuitor, adică viu şi duhovnicesc, cuprins în scurtele lor formulări — noi credem că o autentică ontologie Dogmatică Ortodoxă e cea care se angajează pe acest drum".

Or, „conţinutul mântuitor" sălăşluieşte mai degrabă în spunerea Sfântului Maxim Mărturisitorul decât în gândul oracular al unui Schelling şi chiar Hegel. N-am vrea să se creadă — fie numai o clipă — că această prioritate acordată de autor Sfinţilor Părinţi privilegiază discursul predaniei, în dauna rigorii teologice. Nu. Dogmatica Părintelui Stăniloae răspunde în primul rând exigenţelor obiectului tratat, dar răspunsul implică, în acelaşi timp, folosul secund, învăţătura mântuitoare.

Dacă filosofia e pusă în paranteza propriilor ei limite, în schimb autorul dogmaticii convoacă spre confruntare şi, uneori, distanţare, o seamă de teologi ai timpului nostru, pentru a actualiza astfel, completându-l, demersul său specific. Teologii ruşi în primul rând, Florovski, Lossky, Bulgakov, Homiakov (e curioasă lipsa lui Soloviev şi mai curioasă luarea în prea serios a unui diletant ca Paul Evdokimov), teologii germani Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Jurgen Moltmann şi alţii, teologii francezi Jean Danié-

lou, Henri de Lubac, Olivier Clément, teologi greci ca Yannaras, Karmiris, etc.

Am vorbit de distanţare pentru că — dincolo de spiritul polemic, pe care teologul român îl evită cât poate, pentru a nu adumbri parcă o întreprindere luminoasă — există în dogmatica părintelui Stăniloae preocuparea constantă de a ocroti miezul Ortodoxiei de probabilisme conceptuale, inerente unei îndelungate tradiţii de problematizare cu orice preţ a unor evidenţe, mai ales de către teologii occidentali. Dar în această distanţare stă însăşi necesitatea unei dogmatici a Ortodoxiei. Vom lua câteva exemple, tocmai pentru a accentua aportul original al teologului român. Când vorbeşte despre cunoaşterea lui Dumnezeu, sprijinindu-se pe tradiţia patristică, Părintele Stăniloae insistă asupra nedespărţirii dintre cunoaşterea raţională sau catafatică şi cea apofatică sau negrăită. E cunoscut faptul că teologia occidentală pune mai ales accentul pe cunoaşterea catafatică şi cea răsăriteană pe cea apofatică, răsăriteanul experimentând trăirea contopitoare cu Prea-Înaltul; ceea ce era mai puţin de aşteptat din partea unui teolog ortodox era insistenţa lui asupra nedespărţirii dintre cele două modalităţi cunoscătoare. „Noi socotim — afirmă Părintele Stăniloae — că cele două feluri de cunoaştere nu se contrazic şi nu se exclud, ci se completează. Propriu-zis cea apofatică se completează cu cea afirmativă şi cu cea negativ-raţională cea transferă pe cea afirmativ şi negativ-raţională pe un plan mai propriu, dar la rântul ei recurge la termenii cunoaşterii raţionale în ambele aspecte (afirmativ şi negativ) în trebuinţa de a se exprima fie şi într-un mod departe de a fi satisfăcător. Cel ce are o cunoaştere raţională a lui Dumnezeu şi-o completează adeseori cu cea apofatică, iar cel ce are o mai accentuată experienţă apofatică recurge la exprimarea ei prin termenii celei raţionale". Aceasta nu înseamnă nicidecum o concesie, să-i zicem neo-scolastică, din partea teologului român. Părintele Stăniloae nu cade niciodată în orgoliul strâmt şi strâmtorat al unui raţionalism neajutorat, el convocă toate facultăţile cu care e înzestrat omul pentru a se recunoaşte întru cunoaşterea care-l transcende. Sau, cum spune, şi profund, şi frumos, teologul român, „numai printr-o astfel de conştiinţă eternă şi etern în acţiune de adâncire, noi ne dovedim scopul tuturor treptelor inferioare de existenţă, eternizând şi luminând pentru veci, toate sensurile şi realităţile lumii. Numai prin aceasta se arată că toate sunt pentru noi, iar noi suntem pentru noi înşine un scop fără sfârşit al tuturor lucrurilor din lume".

Alt exemplu. Spre deosebire de teologia occidentală, care uneori vede în Biserică mai ales aspectul ei contingent-instituţional, teologul român regăseşte în Biserică însuşi „trupul tainic al lui Hristos", rânduind Biserica în centrul actului de mântuire a omului. „Biserica — insistă părintele Stăniloae — e unirea a tot ce există, sau e destinată să cuprindă tot ce există: Dumnezeu şi creaţie. Ea e împlinirea planului etern al lui Dumnezeu: atotunitatea ei. În ea e eternul şi temporalul, ultimul — destinat să fie copleşit de eternitate; necreatul şi creatul, ultimul destinat să fie copleşit de necreat, să se îndumnezeiască; spiritualul de toate categoriile şi materia, ultima — destinată spiritualizării; cerul şi pământul penetrat de cer; Biserica e imanentul care are în ea transcendentul, comunitatea treimică de Persoane plină de o nesfârşită iubire faţă de lume, întreţinând în aceasta o continuă miş-

care de autotranscendere prin iubire. Biserica este Hristos extins cu trupul Lui îndumnezeit de umanitate, sau umanitatea aceasta unită cu Hristos cu trupul Lui îndumnezeit".

Am dat doar două exemple pentru a sublinia plinătatea Ortodoxiei, față de teologia occidentală, plinătate desvăluită de vederile originale ale teologului român. Dar, dogmatica Părintelui Stăniloae e o mină de distanțări originale de această factură. De n-ar fi să cităm decât modul de a privi Învierea ca acțiune conjugată între Dumnezeu și Fiul Omului și nu numai ca un gest al Tatălui, cum crede Karl Barth. Există însă, la fiecare pas, asemenea desvăluiri originale în dogmatica Părintelui Stăniloae. Paginile sale despre har, despre dialogul darului de la Dumnezeu către om și de la om către Dumnezeu (care ar putea fi comparat cu faimoasa dialectică a iubirii la Kierkegaard) dar mai ales problema libertății — lumea ca libertate sub veghea singură a lui Dumnezeu, raporturile dintre libertate și istorie deschid perspective cu totul noi pentru sine vrea să-și înrădăcineze conștiința în ceea ce o împlinește cum și pentru cei care istoricizează totul pentru a înlănțui — iremediabil — omul, împotriva statului său ontologic care se situează între har și libertate.

În ce ne privește, Dogmatica Părintelui Stăniloae ne-a adus nu numai confruntări cu esențialul, dar și câteva invitații la o meditație filosofică ce își află rotunjiri de sens plecând de la textele ei. Ceea ce arată că dogmatica ortodoxă, departe de a claustra rostirea filosofică, o deschide pentru a o face mereu permeabilă unui adevărat spor de înțelesuri. Vom lua iarăși două exemple. Există o întreagă relație dintre Eu și Tu, în concepția unor filosofi contemporani, de la Martin Buber la Gabriel Marcel. Și chiar la Sartre, deși la el această relație e pândită mereu de o „bănuială" muiată-n facticitate. Această relație de subiectivitate în act dezvăluie posibilitatea unei comunicări autentice între două persoane. Iată că grație părintelui Stăniloae, care extinde relația duală Eu-Tu, la triada înglobantă Eu-Tu-Natură, comunicarea devine comuniune, iar prin aceasta iubire: de mine, de tine și de Dumnezeu. De unde se vede că Dumnezeul teologilor poate deveni — adialectic — și Dumnezeul filosofilor.

Al doilea exemplu ne poartă în centrul însuși al unor teme și probleme. Vorbind despre urcușul spiritual al creaturii care sfidează monotonia repetitivă a creației neînsuflețită, Părintele Stăniloae reabilitează indirect **diferența,** atât de scumpă filosofie contemporane. (Se cunoaște apelul la diferență ca nostalgie recuperatoare la gânditori ca Gilles Deleuze sau Jacques Derrida). Dogmatica ortodoxă, așa cum e potențată de teologul român, scoate diferența din condiția ei mundană și poate descuia orizonturi transcendente. Dealtfel există și o coincidență care pune pe gânduri. Un reprezentant al „noilor filosofi", Jean-Luc Marion, ajunge în cartea sa **L'Idole et la distance** la o apropiere de Dumnezeu, tocmai prin desmundizarea diferenței, diferență care la el e omologată distanței pe care tânărul filosof o vede între Idol și Dumnezeire. Jean-Luc Marion pornește de la Derrida și Levinas și, cu ajutorul, pe de o parte al lui Hölderlin, pe de altă parte al lui Dionisie Areopagitul, ajunge la ștergerea idolului și la înfățișarea lui Dumnezeu.

Grație Părintelui Stăniloae, oricând un filosof virtual se poate „împărtăși la infinitate" cum spune el atât de just. Pentru că Dumnezeul gândului e și acela al harului. Sau cum afirmă acest învățat, acest duhovnic și acest dezvăluitor de esențe răsăritene, „Dumnezeu cel nemutabil în bunătate a coborât prin creație și mai ales prin întrupare la nivelul nostru, a acceptat putința trecerii din treaptă în treaptă cu noi, ca să urce ca om împreună cu noi, în infinitatea dumnezeirii de care umanitatea lui a fost asumată. Prin coborârea Lui, s-a făcut pe Sine scara noastră și împreună, — suitor cu noi".

Paris, Martie 1980

Episcop Kallistos de Diokleia, Oxford.

EXPERIENȚA LUI DUMNEZEU ÎN „TEOLOGIA DOGMATICĂ" A PĂRINTELUI DUMITRU STĂNILOAE*

Teologia adevărată și vie, după Protopresbiterul Dumitru Stăniloae, se orientează simultan în trei direcții: către trecut, prezent și viitor. Ea este în același timp apostolică, contemporană și profetică. Caracteristicile ei, declară dânsul, sunt „fidelitate față de Revelația lui Hristos dată în Sfânta Scriptură și Tradiție ... responsabilitate către credincioșii care sunt contemporani cu teologia care se face și deschidere către viitorul eshatologic."

Acestea sunt cu exactitate trăsăturile deosebitoare ale capodoperei Părintelui Dumitru **Teologia Dogmatică**, publicată original în românește în 1978, și acum tradusă în engleză. **Experiența lui Dumnezeu (The Experience of God)**, după cum este intitulată versiunea engleză, este în primul rând bazată ferm pe tradiția apostolică așa cum este ea interpretată de Părinți. Dar este în același timp o expresie a ceea ce Părintele George Florovsky obișnuia să numească „sinteza neopatristică." Scriitorii patristici sunt întotdeauna tratați de Părintele Dumitru ca și cum ar fi contemporani, ca martori vii a căror mărturie cere din partea noastră o continuă autoexaminare și regândire, având în vedere preocupările zilei de azi. Credincioasă trecutului, responsabilă față de prezent, **Experiența lui Dumnezeu** este de asemenea o carte profetică, deschisă către viitor, creatoare, indicând cărări încă neexplorate.

Dumitru Stăniloae este pe scară largă considerat astăzi ca cel mai mare teolog ortodox în viață, și **Experiența lui Dumnezeu** constituie realizarea lui încoronatoare, împlinirea operei sale de o viață întreagă. Publicarea ei în traducere de către Holy Cross Orthodox Press este un eveniment remarcabil pentru Ortodoxia de limbă engleză din întreaga lume. Dar aceasta este o carte nu numai pentru ortodocși înșiși și nici numai pentru neortodocși cu un interes specializat în Creștinsimul răsăritean, ci pentru oricine care este atras de o gândire imaginativă asupra problemelor religioase de bază. Este în mod special semnificativ faptul că această primă operă majoră de teologie

* În românește de Pr. Ioan Ioniță. Versiune românească prescurtată a prefeței autorului la traducerea engleză a volumului I al *Teologiei Dogmatice Ortodoxe* a Păr. D. Stăniloae.

Dogmatică Ortodoxă care apare în limba engleză să fie scrisă de un român ortodox. Pentru că România reprezintă ceea ce Părintele Dumitru numeşte „latinitatea orientală". Ca singura Biserică Ortodoxă care este latină în cultura ei, ea a stat întotdeauna la răscruci: între Est şi Vest, între Ortodoxie şi tradiţia latină, şi de asemenea între Bizanţ şi lumea slavă. În sânul Ortodoxiei şi în sânul Creştinismului ca un întreg, românii se văd pe ei înşişi ca ridicători de poduri, ca unii a căror vocaţie specială este de a exprima echilibru, convergenţă şi universalitate. Şi acestea sunt, într-adevăr, calităţile evidente în cartea Părintelui Dumitru. Este o lucrare ce construieşte poduri scrisă de cineva care este un român profund în spirit, sensibil faţă de intuiţiile distinctive ale poeziei şi folclorului românesc, şi totuşi care este un „teolog pan-ortodox", cum a spus Jürgen Moltmann, şi nu numai atât, ci un teolog ecumenic în sensul cel mai bun al cuvântului. În mod potrivit, această versiune engleză este rodul unei cooperări inter-creştine, este lucrarea unui român ortodox în colaborare cu un romano-catolic canadian.**

Dacă în această traducere în limba engleză titlul original al **Teologiei Dogmatice** a Părintelui Stăniloae nu a fost reţinut, aceasta se datorează în parte asociaţiilor negative ale cuvântului „dogmatic" în mintea multor cititori occidentali. Există pericolul că acest cuvânt poate fi înţeles sub semnificaţia de învăţătură obligatorie, impusă de sus de o autoritate exterioară. Aceasta, totuşi, nu este de loc ceea ce autorul vrea să spună prin teologie dogmatică. Dânsul nu este niciodată mulţumit în lucrarea sa cu un apel exterior îndrăzneţ la **magisteriul** Bisericii, dar caută întotdeauna să arate coerenţa interioară a adevărului dogmatic şi semnificaţia fiecărei dogme pentru viaţa personală a creştinului. Este de datoria teologului să manifeste legătura dintre dogmă şi spiritualitatea personală, să arate cum fiecare dogmă răspunde unei adânci necesităţi şi dorinţe a inimii omeneşti, şi cum aceasta are consecinţe practice pentru societate. Dogmele, este convins teologul, nu încătuşează ci eliberează; teologia este în mod esenţial libertate. Libertatea, fie umană, fie divină, este unul din leitmotivele frecvente ale Părintelui Dumitru: Dumnezeu ne-a făcut parteneri şi împreună-lucrători care cooperează cu el în deplină libertate; fără libertate nu poate să existe iubire şi nici comuniune interpersonală.

Titlul ales pentru ediţia englezească, **Experienţa lui Dumnezeu (The Experience of God)**, pune în lumină un aspect al teologiei care este foarte important pentru Părintele Dumitru. „Avem nevoie de o teologie concretă", insistă dânsul, „o teologie a experienţei".[2] În viziunea dânsului teologia, înţeleasă corect, nu este un sistem abstract, nici o teorie filozofică, ci expresia experienţei personale, a unei întâlniri vii cu Dumnezeul cel viu. Ea nu este o „ştiinţă" în sensul în care fizica şi geologia sunt ştiinţe; pentru că Dumnezeu nu este un „obiect", care să fie disectat şi analizat cu o detaşare personală. Teologia, vorbind despre Dumnezeu, presupune o relaţie personală. Ea presupune credinţă şi purificare ascetică, căutarea pentru rugăciunea

1 Introducere la D. Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, traducere germană de Hermann Pitters (Benzinger/Gutersloh 1985), p. 10

** Este vorba de Pr. Ioan Ioniţă şi Pr. Robert Barringer (nota trad.).

2 M. A. Costa de Beauregard, Dumitru Stăniloae: *Ose comprendre que je t'aime* (Paris, 1983), p. 156.

continuă ‚setea pentru sfinţenie; adevăraţii teologi sunt sfinţii. Ea presupune, mai departe, nu numai efort uman ci, mult mai fundamental, harul divin şi iluminarea Sfântului Duh; teologia este un dar de la Dumnezeu. Singura teologie adevărată este aceea rezumată de Evagrie Ponticul într-o frază pe care Părintele Dumitru îi place să o citeze: „Dacă eşti teolog, te rogi cu adevărat. Şi dacă te rogi cu adevărat, eşti teolog".[3] De aceea, cei care aşteaptă un tratat de teologie dogmatică să fie un manual formal, cu definiţii precise aranjate într-o strictă ordine logică, vor fi tulburaţi şi uneori chiar dezorientaţi de **Experienţa lui Dumnezeu.** Dar sunt încredinţat că, de asemenea, vor fi în mod agreabil surprinşi.

Teologia Dogmatică a fost urmată în 1981 de un studiu de **Spiritualitate Ortodoxă.** În ciuda vârstei sale, Părintele Dumitru continuă până în prezent să producă serioase articole teologice. Neobişnuit de prolific ca autor, el evită totuşi superficialitatea. Mitropolitul Antonie Plămădeală al Transilvaniei are dreptate când vorbeşte de „perfecţionismul" Părintelui: „El este un fel de „perfecţionist", dar nu în felul acelor perfecţionişti care nu îndrăznesc să scrie nimic de teama că mâine vor scrie mai bine. El scrie tot ceea ce gândeşte astăzi, socotind că dacă va avea idei noi mâine, acestea vor completa şi vor continua pe cele de astăzi".[4]

Prin conferinţele, articolele şi cărţile sale, Părintele Dumitru Stăniloae a transformat aproape de unul singur teologia ortodoxă română, dându-i o orientare radical diferită în perioada postbelică. Cu toate acestea, cei care îl întâlnesc pentru prima dată nu pot bănui uşor cât de vastă a fost influenţa sa, pentru că este un om modest, delicat şi nepretenţios. Învăţătura şi larga sa cultură nu sunt niciodată etalate în aşa fel încât să doboare sau să intimideze. Atent faţă de alţii, cald şi apropiat, dânsul exprimă spontan o adevărată curtuoazie creştină. Când vorbeşte în **Experienţa lui Dumnezeu** despre umanitatea, tandreţea şi delicateţea sfinţilor, el zugrăveşte involuntar propriul său portret. Are o faţă plină de lumină, iluminată de acelaşi surâs în ochii săi ca şi pe buzele sale. Se schimbă uşor de la zâmbet la seriozitate. Are darul preţios de a transmite, prin simpla sa prezenţă, un sentiment de totalitate şi pace. „Este un om care restaurează încrederea în viaţă", remarca pe drept cuvânt prietenul său reverendul Donald Allchin.[5] Viaţa sa a fost dedicată cercetării, scrierii şi învăţării, şi totuşi nu a fost un „academic" în sens îngust. Nu este numai profesor, ci şi preot care iubeşte Liturghia, nu numai un savant, ci şi părinte duhovnicesc. Legătura dintre teologie şi rugăciune, atât de des subliniată în opera sa, este evidentă, de asemenea, în persoana sa. Teologia nu este pentru el doar ceea ce studiază, ci ceea ce trăieşte şi este. Vorbeşte cu înţelepciunea inimii.

---

3 *Despre rugăciune* 60 (61) (PG 79, 1180 B; *Filocalia*, tradusă de G. E. H Palmer, P. Sherrard şi K. Ware, 1 (Londra/Boston, 1979), p. 62.

4 „Some Lines on Fr. Stăniloae's theology", *The Altar: Almanach 1970*, Londra 1970, p. 25.

5 Prefaţă la Costa de Beauregard, *Dumitru Stăniloae*, p. 10.

După cum spune în prefaţă Părintele Dumitru, **Experienţa lui Dumnezeu** este o operă de sinteză. Este aceasta în primul rând în virtutea largii varietăţi de surse pe care le aduce împreună în unitate. Autorul evită supraîncărcarea textului cu note, dar sunt date referinţe suficiente pentru a indica bogăţia materialului din care se inspiră. Cartea este bazată, cum este de aşteptat, mai presus de orice pe Părinţii greci .Era patristică, în înţelegerea ortodoxă — aici Părintele Stăniloae este de acord cu Părintele Florovsky — nu s-a încheiat în secolul V cu Sinodul de la Calcedon, sau în secolul VIII cu Sf. Ioan Damaschin, dar nici chiar în secolul XV, cu căderea Imperiului Bizantin, ci a continuat până în prezent. Un teolog ortodox contemporan este încă în fond „patristic" în stilul său de gândire, şi de accea este natural pentru el de a cita unul lângă altul scriitori din secolele IV, XIV şi chiar XX. Doi scritori patristici importanţi în deosebi pentru sinteza dogmatică a Părintelui Dumitru au fost deja menţionaţi: Sf. Maxim Mărturisitorul şi Sf. Grigorie Palama. Alţi Părinţi care sunt frecvent citaţi includ pe Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Grigorie de Nisa, Sf. Ciril al Alexandriei şi Sf. Dionisie Areopagitul. Dar raza de viziune a autorului nu este limitată la Orientul grec. El se foloseşte şi de scriitori siriaci, în special de Sf. Isaac al Ninivei cunoscut ce „Sirul". Părinţii latini sunt, deasemenea, menţionaţi, ca Sf. Ambrosie, Fericitul Augustin şi Vicenţiu de Lerini, precum şi teologi occidentali medievali ca Hugo de St. Victor.

Faptul că Părintele Dumitru este patristic în spirit nu înseamnă că este închis în trecut. Dimpotrivă, dânsul recunoaşte că Părinţii timpurii nu sunt de loc exhaustivi. În anumite domenii, crede dânsul — în mod special în felul cum înţelegem noi persoana umană şi relaţiile interpersonale — gândirea modernă ne-a dat perspective noi şi vitale care nu se găsesc la scriitorii Bisericii din vechime sau cei ai Bizanţului. El vede tradiţia ca ceva deschis-închis şi ca ceva în continuă creaţie, „nu o sumă de propoziţii învăţate pe dinafară, ci o experienţă vie".[6] Este o invocare neîncetată a Duhului de viaţă făcător. În continuu aceeaşi şi totuşi întotdeauna nouă, tradiţia nu este doar un principiu conservativ şi protector, ci în primul rând o sursă de creştere şi regenerare. Ea înseamnă nu acceptarea mecanică şi pasivă a ceea ce alţii au spus în trecut, ci un efort constant de a retrăi această moştenire din trecut în condiţiile zilei de azi. Tradiţia este Scriptura aplicată la viaţa umană, Scriptura făcută contemporană. Pentru Părintele Dumitru, tradiţia reprezintă în acest fel spiritul critic al Bisericii. Un teolog „tradiţional", dacă este cu adevărat aşa, este chemat să fie îndrăzneţ şi profetic. El trebuie să întrebe nu numai: „Ce au spus Părinţii cu mult timp în urmă?" ci: „Ce ar spune ei dacă ar trăi astăzi?" Ţinta noastră ca teologi patristici, mai degrabă decât simplii istorici ai doctrinei, este nu doar exactitatea arheologică ci „anamneza pnevmatică." Noi căutăm să prezentăm nu doar litera Părinţilor ci spiritul lor vital, mintea sau **phronema** lor, adică ceea ce a fost numit „tinereţea lor veşnică".

Din toate acestea urmează că Părintele Dumitru, ca un teolog fidel tradiţiei patristice, este de asemenea „în comuniune cu toate generaţiile", ca

6 "The Orthodox Conception of Tradition and the Development of Doctrine" *Sobornost* 5:9 (1969), p. 653.

să folosim cuvintele Mitropolitului Antonie.[7] Pe lângă Sfinţii Părinţi, autori ortodocşi contemporani apar în **Experienţa lui Dumnezeu.** Figurile mari ale diasporei ruse sunt aici: Lossky, Florovsky, Evdokimov, Schmemann, Meyendorff. Din Grecia modernă sunt citaţi Karmiris şi Yannaras, precum şi Olivier Clément dintre scriitorii ortodocşi de origine occidentală. Aluzii la neortodocşi sunt relativ fără frecvenţă, dar referinţele ocazionale la Barth, Rahner, von Balthasar şi Küng, printre alţii, sunt suficiente pentru a indica familiaritatea Părintelui Dumitru cu gândirea romano-catolică şi cea protestantă.

Un grup de scrieri la care, în mod semnificativ, Părintele Dumitru nu face apel sunt aşa-numitele „Cărţi Simbolice" ale Bisericii Ortodoxe, datând din secolul al XVI-lea şi cel al XVII-lea. În contrast cu aceasta, ele sunt citate în mod regulat în Dogmatica greacă obişnuită a lui Panagiotis Trembelas.[8] Această omisiune din partea Părintelui Dumitru este cu atât mai frapantă, întrucât teza sa de doctorat a fost dedicată Patriahului Dositei al Ierusalimului, el însuşi autor al unei **Mărturisiri Ortodoxe** care apare printre „Cărţile Simbolice". Dacă dânsul se abţine în a cita pe Dositei sau Petru Movilă, motivul este, fără îndoială, dorinţa sa de a scăpa de stilul de teologie latinizant şi scolastic pe care ei l-au reprezentat. O altă sursă la care Părintele Dumitru face foarte puţină referinţă explicită sunt cărţile liturgice ortodoxe. Aceasta este o omisiune şi mai surprinzătoare întrucât cultul Bisericii are de fapt o importanţă cardinală pentru dânsul. Subliniind legătura integrală dintre dogmă şi rugăciune, cu siguranţă el consideră teologia dogmatică în întregime ca liturgică şi mistică.

Mai există un al doilea sens mult mai profund în care **Experienţa lui Dumnezeu** este o operă de sinteză. Autorul nu numai că aduce împreună în unitate o largă varietate de izvoare, dar caută de asemenea să arate co-intrinsecitatea şi interdependenţa tuturor dogmelor. „Faceţi numai legătura...": în teologie, aşa cum este văzută de Părintele Dumitru, totul se conectează cu restul; totul se leagă împreună. În consecinţă, chiar dacă lucrarea are, după cum am notat, o structură definită şi o diviziune clar articulată a subiectelor, totuşi tratarea este mai puţin consecutivă, mai puţin organizată într-o secvenţă clară şi logică decât ar anticipa cititorul. De exemplu, discutând despre revelaţie în general, Părintele Dumitru vorbeşte în acelaşi timp despre Treime şi despre Întrupare. Există multe repetiţii, dar acestea sunt poate intenţionate, nu un rezultat al neatenţiei. Cele şase secţiuni sunt sistematice în sensul că ele prezintă o viziune coerentă a adevărului. Dar sistemul pe care dogmele îl constituie, în cuvintele Părintelui Dumitru, „nu este format din principii abstracte ci este unitatea vie cu Hristos".[9]

Pentru a reda această „unitate vie," Părintele Dumitru foloseşte un stil mai puţin academic şi mai mult personal şi liric decât se obişnuieşte într-o

---

7 "Some Lines on Fr. Stăniloae's Theology", *The Altar* (1970), p. 26.

8 *Dogmatiki tis Orthodoxu Katholikis Ekklisias*, 1—3, (Atena 1959—61); traducere în franceză de Pierre Dumont, *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique* 1—3 (Chevetogne 1966—8).

9 Citatele din opera Părintelui Stăniloae care nu sunt identificate sunt din primul volum al *Experienţei lui Dumnezeu*.

lucrare de teologie dogmatică. Este un adevărat meşter în folosirea cuvintelor, atât un poet cât şi un teolog. După cum remarca Părnitele Ion Bria, discipolul său, el are „o încredere totală în cuvinte pe care le foloseşte în sensul lor original, autentic", dând o atenţie deosebită rădăcinilor lor.[10] El caută să redea valoarea lor **Urwörte**-lor, cuvintelor primare care sunt cu prea mare uşurinţă devalorizate cum ar fi: iubire, bucurie, dar. S-a spus că felul său de a scrie este „în mod paradoxal simplu şi complex",[11] atât lucid cât şi pretenţios. Pentru o deplină apreciere a poeziei, fără îndoială că cititorul trebuie să înţeleagă limba română; dar traducătorii merită recunoştinţa noastră pentru iscusinţa lor în redarea atât a simplicităţii cât şi a complexităţii scrisului Părintelui Dumitru.

*

Care sunt caracteristicile distinctive ce marchează teologia Părintelui Dumitru în general, şi mai precis acest prim volum al **Experienţei lui Dumnezeu?** Patru teme principale cer o menţiune specială.

Mai întâi şi cel mai important, teologia dânsului este o teologie a **iubirii şi comuniunii personale.** Singurul mod posibil de a vorbi despre Dumnezeu şi om, crede dânsul, este folosirea limbajului iubirii. Ca Dumnezeu al iubirii, Dumnezeul nostru creştin este implicat şi vulnerabil, un Dumnezeu care suferă datorită neputinţei noastre de a iubi: „există o unitate paradoxală între impasibilitatea şi suferinţa lui Dumnezeu".[12] Nu există persoană cu adevărat umană fără comuniunea în iubire: „Persoana fără comuniune nu este persoană". Comuniunea este viaţă; izolarea înseamnă moarte. Darul credinţei, experienţa Duhului şi înţelegerea Bibliei sunt date nu indivizilor separaţi, ci persoanelor cu relaţii între ele. „Credinţa, ca lucrare a Sfântului Duh, vine la o persoană prin alta... Scriptura îşi activează puterea ei în comuniunea între persoane".

„Între" este foarte important. Unul dintre termenii cei mai favoriţi ai Părintelui Dumitru este „responsabilitate", folosit în sensul său deplin şi adevărat de „răspuns", de „răspundere": „acest foc al responsabilităţii, acest foc ce vine de la Sfântul Duh", după cum spune dânsul.[13] Aici, cu simţul său caracteristic pentru rădăcina verbală, dânsul atrage atenţia la sensul literal al cuvântului latin **cognosco (cum + gnosco)**: Eu cunosc numai „împreună" (cum) cu alţii; toată cunoaşterea este interpersonală. La fel, în româneşte cuvânt derivă de la latinescul **conventus**, „venire împreună";[14] nu există cuvânt adevărat decât în dialog. „Eu nu mă cunosc pe mine în afara relaţiei cu ceilalţi", scrie dânsul; după cum spune în altă parte, „în ceea ce mă priveşte pe mine, sunt incomprehensibil în măsura în care nu sunt iubit".[15] Există paralele apropiate aici cu lucrarea lui John Macmurray **Persoane în**

10 D. Neeser, Introduction to D. Stăniloae, *Dieu est amour*, Geneva, 1980, p. 18. est *amour*, Geneva, 1980, p. 18.

11 Mitropolitul Antonie, "Some Lines on Fr. Stăniloae's Theology" *The Altar* (1970), p. 26.

12 Costa de Beauregard, *Dumitru Stăniloae*, p. 52.

13 *Ibid.*, p. 94.

14 Allchin, *The Tradition of Life*, p. 6.

15 Costa de Beauregard, *Dumitru Stăniloae*, p. 24.

relaţie.[16] Această insistenţă asupra faptului că persoana umană este în primul rând comuniune, întâlnire, răspuns, este poate cea mai semnificativă afirmaţie în toată teologia Părintelui Dumitru. Nu are oare mesajul de aici o relevanţă directă pentru veacul nostru de acum care găseşte comunicarea personală tot mai problematică?

În al doilea rând şi în legătură directă cu primul punct, teologia Părintelui Dumitru este în mod puternic **trinitară**. Pentru el doctrina Treimei este nu o simplă piesă de învăţătură formală acceptată datorită autorităţii Bisericii, ci are o semnificaţie crucială pentru fiecare din noi, afectând felul în care ne privim pe noi înşine şi unii pe alţii. Sfânta Treime este plenitudinea persoanei în comuniune. Dumnezeul trinitar al credinţei creştine trebuie să fie înţeles mai presus de toate în termeni „sociali", ca **koinonia** sau comuniune, ca structura supremă a iubirii interpersonale. Dacă Dumnezeu este iubire, atunci El nu poate fi doar o persoană iubindu-se singur pe sine însuşi, deoarece iubirea de sine nu este iubire adevărată. Ca Dumnezeu al iubirii, El este iubire reciprocă împărtăşită, o comuniune de persoane iubindu-se una pe alta. Aceasta are consecinţe directe pentru înţelegerea de către noi a persoanei umane. Întrucât oamenii sunt făcuţi după chipul lui Dumnezeu, a fi persoană înseamnă a fi o icoană a **koinoniei** trinitare. Dacă este adevărat că nu există persoană umană reală până când nu există cel puţin două persoane în comuniune una cu cealaltă — dacă am nevoie de tine ca să fiu eu însumi — motivul pentru aceasta este dogma Sfintei Treimi. Ceea ce Părintele Dumitru numeşte „intersubiectivitatea divină" a Treimii constituie modelul şi paradigma tuturor relaţiilor umane, şi mai specific modelul şi paradigma Bisericii. „Numai Treimea asigură existenţa noastră ca persoane", scrie Părintele Dumitru. „...Mântuirea şi îndumnezeirea nu sunt altceva decât extinderea către creaturile conştiente a relaţiilor care există între persoanele divine".

În al treilea rând, teologia Părintelui Dumitru este structurată de adevărul dublu al **depărtării şi totuşi apropierii lui Dumnezeu**. Dumnezeirea este total transcendentă şi totuşi total imanentă, incomprehensibilă şi totuşi înţelesul adânc al oricărui lucru, infinit dincolo de orice participare şi totuşi mai aproape de noi decât însăşi inima noastră. Simţul puternic al Părintelui Dumitru pentru transcendenţa şi misterul divin îl face în mod categoric un teolog apofatic. Cu cât mai mare este cunoaşterea noastră, crede dânsul, cu atât mai mare este simţul nostru pentru mister; cunoaşterea nu face altceva decât să facă misterul direct şi inevitabil. Dar în acelaşi timp, el avertizează împotriva apofatismului unilateral. Raţiunea umană este un dar de la Dumnezeu pentru a fi folosit la maximum. Accentuând caracterul antinomic şi paradoxal al teologiei creştine — „Paradoxul se găseşte peste tot" — el nu susţine iraţionalismul. „Cunoaşterea apofatică nu este iraţională ci supra-raţională, pentru că Fiul lui Dumnezeu este Logosul şi conţine în sine „raţiunile" tuturor lucrurilor create." Cele două căi, apofatică sau negativă şi catafotică sau pozitivă, nu sunt alternative ci interdependente şi fiecare o presupune pe cealaltă. Teologia apofatică este mult mai mult decât o tehnică speculativă, o metodă filozofică prin care întâi facem afir-

16 The Gifford Lectures for 1954, Londra, 1961.

mații și apoi le negăm. Este o cale de urcuș spre unirea personală cu Dumnezeu, conducând nu doar la o cunoaștere teoretică a transcendenței lui Dumnezeu, ci la „o experiență a prezenței sale mistice". Apofatismul trebuie interpretat în termeni empirici; aici, ca atât de des, dimensiunea empirică este esențială pentru Părintele Dumitru.

Pentru a exprima această dialectică mântuitoare a depărtării și totuși apropierii lui Dumnezeu, Părintele Dumitru folosește concepția palamită a distincției-în-unitate între esența lui Dumnezeu și energiile sale necreate. Locul central pe care el îl acordă acestei distincții este o dezvoltare nouă și semnificativă în ceea ce privește lucrările de teologie dogmatică ortodoxă modernă. Învățătura palamită este ignorată în Dogmatica lui Androutsos,[17] iar în cea a lui Trembelas este menționată doar trecător.[18] Nu se găsește nici o referință la această învățătură în textul principal al **Teologiei Dogmatice Ortodoxe** a Părintelui Michael Pomazansky, chiar dacă în apendice sunt dedicate câteva rânduri Sfântului Grigorie Palama.[19] Astfel Dogmatica Părintelui Dumitru este prima în care distincția este considerată fundamentală pentru înțelegerea ortodoxă a lui Dumnezeu.[20]

Strâns legată de învățătura Părintelui Dumitru despre prezența energiilor necreate ale lui Dumnezeu în tot universul este o a patra caracteristică importantă în gândirea sa: viziunea sa asupra **transfigurării cosmice**. El oferă mult mai temeinic decât oricare alt scriitor ortodox în zilele noastre o convingătoare teologie a lumii. Unul din punctele cele mai impresionante ale modului său de a vedea lumea este solidaritatea pe care o afirmă între oameni și natură. Mesajul său este încă odată extrem de relevant pentru veacul nostru de acum care este dezilusionat de tehnologia științifică și în aparență neajutorat în a controla poluarea crecândă a mediului înconjurător. Părintele Dumitru vede lumea în termeni personaliști, ca un dar și un cuvânt al lui Dumnezeu, chemându-ne la un „dialog interpersonal" cu „subiectul creator infinit". Lumea este o taină a prezenței lui Dumnezeu, un mijloc de comuniune cu El, o teofanie; toate lucrurile create sunt „veșminte" ale lui Dumnezeu. Pe bună dreptate **Experiența lui Dum-**

17 H. Androutsos, *Dogmatiki tis Orthodoxu Anatolikis Ekklisias*, (Atena, 1970), p. 45, face o referire trecătoare la energiile divine, dar fără să facă aluzie la Palama.

18 *Dogmatiki*, 1, pp. 178—9; traducere franceză, 1, pp. 213—214. Nimic nu se menționează despre distincția esență-energii la Karmiris, *Synnopsis tis dogmatikis didaskalias tis Orthodoxu Katholikis Ekklisias* (Atena 1957); traducere în engleză de George Dimopoulos, *A Synopsis of the Dogmatic Teaching of the Orthodox Catholic Church*, Scranton, 1973.

19 M. Pomazansky, *Orthodox Dogmatic Theology: A Concise Exposition*, tradusă de Ieromonahul Serafim Rose de la Frăția Sf. Herman din Alaska, Platina, 1984, p. 394 (originalul rusesc a fost publicat prima dată în 1963). Lucrarea clasică rusească de teologie dogmatică în secolul XIX a Mitropolitului Macarie (Bulgakov) al Moscovei menționează pe Palama numai într-o notă: vezi traducerea franceză, *Theologie dogmatique orthodoxe* 1, Paris, 1859, p. 179.

20 Păr. John Romanides, pe când era profesor la Universitatea din Tesalonic în timpul anilor 1970, accentua în prelegerile sale de dogmatică această distincție, dar din nefericire acestea nu au fost publicate în întregime.

8*

nezeu a fost numită „o mărturisire de credință într-un veac al secularizării".[21]

Părintele Dumitru ia ca bază aici cosmologia Sfântului Maxim Mărturisitorul care discerne în fiecare lucru creat un **logos** sau un principiu interior implantat de către Logosul creator. Acest **logos** lăuntric face ca fiecare lucru creat să fie în mod unic și distinctiv ceea ce este, și în același timp atrage acel lucru spre unirea cu Dumnezeu. Omul, ca marele preot al creației, are vocația de a manifesta acești **logoi** și astfel să ofere lumea înapoi lui Dumnezeu cu mulțumire. În felul acesta materia trebuie văzută nu static ci dinamic, nu ca „material" static ci ca o energie vie. Părintele Dumitru insistă asupra sfințeniei materiei și nu îi este teamă să vorbească de un „materialism mistic". Materia este definită cel mai bine ca deschidere spre Duhul Sfânt. Fiecare ființă umană, ca preot cosmic, are datoria de a spiritualiza creația materială fără ca prin aceasta să o dematerializeze. Creația este încă neterminată; punând sigilul nostru pe ea prin imaginația noastră creativă și prin munca manuală noi aducem la îndeplinire potențialitățile din creație nerealizate până acum. Părintele Dumitru pune înainte aici o puternică teologie afirmativă a muncii. Munca umană, cât de obositoare ar fi, nu este doar o greutate sau o reflexie a condiției noastre căzute, ci ar trebui văzută în termeni pozitivi ca expresie a chipului lui Dumnezeu întipărit în noi, o chemare de a crea după asemănarea Creatorului divin, o ocazie pentru iubire reciprocă. Produsele muncii manuale și ale inteligenței noastre sunt „ca un ecou al marelui act de iubire prin care Dumnezeu a creat cerurile și pământul".[22]

Această credință în transfigurarea cosmică îl face pe Părintele Dumitru un teolog „estetic", sensibil față de frumusețe, care dă o înaltă valoare darului imaginației artistice. La fel ca și Feodor Dostoievski, a cărui convingere era că „frumusețea va mântui lumea", Părintele Dumitru consideră frumusețea ca un principiu obiectiv în creație, descoperindu-ne mărirea divină. Aici din nou relevanța contemporană a teologiei sale este evidentă. Unul din puținele moduri — pentru mulți, într-adevăr, singurul mod — în care femei și bărbați pot astăzi să experieze un oarecare sens al misterului divin este printr-o percepere a frumuseții lumii.

Abordarea „estetică" a Părnitelui Dumitru îl face de asemenea un teolog al bucuriei. Dânsul vede bucuria ca una din caracteristicile specifice ale tradiției ortodoxe: „Ortodoxia, prin bucuria trăirii în Dumnezeu, este doxologică și nu teoretică. Ea nu se dedă la speculații despre Dumnezeu, ci exprimă bucuria trăirii în Dumnezeu și a participării în existență cu întreaga creație".[23] Mai precis, bucuria ce marchează Ortodoxia este aceea a învierii: „Temeiul cel mai adânc al nădejdii și bucuriei care caracterizează Ortodoxia și de care sunt pătrunse întreg cultul său este Învierea".[24] Bucuria noastră

---

21 Daniel Ciobotea, "Une dogmatique pour l'home' d'aujourd'hui", *Irènikon* 54:4 (1981), p. 473.

22 Neeser, "The World: Gift of God and Scene of Humanity's Response" *The Ecumenical Review* 33:3 (1981), p. 275.

23 "Some Characteristics of Orthodoxy" *Sobornost* 5:9 (1969), p. 268.

24 "Orthodoxy, Life in the Resurrection", *Eastern Churches Review* 2:4 (1969),

in creaţie nu este simplu emotivă sau sentimentală ci în mod ferm hristocentrică, izvorând din credinţa noastră în Dumnezeu cel întrupat şi înviat din morţi. În felul cum dânsul înţelege întruparea, Părintele Dumitru o vede în termeni cosmici, nu doar ca un răspuns căderii ci parte din scopul veşnic al lui Dumnezeu, o expresie a vieţii interioare a Treimii, susţinând astfel punctul de vedere reprezentat în Răsărit de Sf. Maxim şi Sf. Isaac al Ninivei, iar în Occident de Duns Scotus.

Frumuseţe şi bucurie înseamnă nădejde. Părintele Dumitru este în mod categoric un teolog al nădejdii universale. Într-adevăr, el a fost uneori acuzat de un optimism ontologic excesiv care în opinia criticilor săi ţine cont prea puţin de căderea lumii şi tragedia păcatului. Dar el are de fapt multe de spus despre cădere, moarte, pocăinţă şi suferinţă, şi, mai presus de toate, despre Cruce. El nu ignoră necesitatea renunţării ascetice, dar în acelaşi timp caută un „ascetism nou" care să afirme lumea, nu unul neîntrupat după cum de prea multe ori asceticul creştin a avut tendinţa să fie în trecut. El insistă frecvent asupra a ceea ce numeşte „crucea imprimată pe darul lumii", şi vede purtarea crucii ca un element normal in orice experienţă creştină. Îi place mult să-l citeze pe Sfântul Maxim: „Toate realităţile pe care le percepem cu simţurile cer crucea... Toate realităţile pe care le înţelegem cu mintea au nevoie de mormânt".[25] De asemenea îl citează pe Sf. Ciril al Alexandriei: „Nu se poate intra la Tatăl decât in stare de jertfă". „Crucea se află în fiecare moment", scrie dânsul; „numai prin cruce poate fi îndeplinită apropierea". Şi din nou: „Biserica stă pe iubirea răstignită".[26] Dacă viziunea sa ultimă este aceea a nădejdii, atunci acesta este un optimism cosmic pe care îl are în comun cu Părinţi greci ca Sf. Grigorie de Nyssa sau Sf. Maxim Mărturisitorul.

În teologia lumii, Părintele Dumitru a acordat o atenţie specială semnificaţiei timpului şi spaţiului. El refuză să opereze o dihotomie precisă între timp şi eternitate, între spaţiu şi infinitate, ci le vede ca interdependente. Timpul şi spaţiul, ca modalităţi ale ordinii create, îşi au originea în viaţa necreată a lui Dumnezeu. Şi aici el apelează la Sf. Maxim: „Raţiunile (logoi) interioare ale timpului sunt în Dumnezeu". „Eternitatea divină", scrie dânsul, „... poartă în ea posibilitatea timpului, iar timpul poartă în sine posibilitatea împărtăşirii de eternitate... Eternitatea este astfel în timp, cât şi deasupra timpului". În planul divin, timpul este mijlocul prin care Dumnezeu evocă şi garantează libertatea umană. Iubirea lui Dumnezeu ne vine întotdeauna ca o ofertă, şi dimensiunea timpului este cea care ne face să putem răspunde acestei oferte în deplină libertate. Timpul este intervalul între chemarea lui Dumnezeu şi răspunsul nostru: „Timpul înseamnă pentru Dumnezeu durata aşteptării între bătaia Sa la poartă şi fapta noastră de a o deschide". Noi oamenii avem nevoie de acest interval pentru a-l iubi pe Dumnezeu şi unii pe alţii în mod liber; timpul ne este dat de Dumnezeu pentru ca iubirea noastră să rodească. Acelaşi lucru şi despre spaţiu: ne dă posibilitatea de „mişcare liberă... libertatea de a ne apropia sau îndepărta". Într-o lume căzută noi experiem timpul şi spaţiul

25 *The Victory of the Cross*, p. 5.
26 Costa de Beauregard, *Dumitru Stăniloae*, p. 93.

ca distanţă şi ca separare, ca o închisoare, ca lanţuri peste libertatea noastră. Dar în adevărata lor natură, aşa cum au fost create de Dumnezeu, ele sunt poarta spre libertate, o garanţie a comuniunii interpersonale în iubire. sunt mxgsrprtaüeoa

*

De la un capăt la celălalt al **Experienţei lui Dumnezeu** există un simţ pentru echilibru şi întreg. Este cu adevărat o operă **catolică**, totală şi cuprinzătoare, exprimând o Ortodoxie care este deschisă şi generoasă, nu polemică şi partinică. Părintele Dumitru crede în „coincidentia opositorum". Aspecte contrastante ale adevărului sunt puse alături în armonie, ca atunci când raţionalul este acceptat împreună cu apofaticul, sau când timpul şi eternitatea sunt înţelese ca fiind complementare. Credincios teologiei trinitare a Capadocienilor, el consideră că numai Tatăl este sursa ultimă a fiinţei în dumnezeire; totuşi, respingând **Filioque**, în acelaşi timp găseşte un loc pentru noţiunea augustiniană a Duhului ca legătură şi comuniune între Tatăl şi Fiul.

Avem aici un scriitor ortodox care se prezintă în faţa Occidentului contemporan, fie creştin fie necredincios, fără agresiune şi fără teamă. Chiar dacă critica sa faţă de teologia romano-catolică, protestantă sau radicală poate apare uneori impetuoasă şi schematică, în spatele stricteţii sale se află o intenţie pozitivă. În cuvintele Părintelui John Meyendorff, el „prezintă adevărul convingerilor sale — în mod lipsit de compromisuri — mai de grabă ca o soluţie eliberatoare pentru toţi decât ca o judecată asupra altora".[27] Olivier Clément îl rezumă astfel: „Un om căruia nu îi este teamă".[28]

Părintele Dumitru Stăniloae ocupă, după cum s-a spus, în Ortodoxia de azi o poziţie comparabilă cu cea a lui Karl Barth în Protestantism sau a lui Karl Rahner în Catolicism. Într-un timp când Ortodoxia prinde rădăcini ferme în Occident — încetând de a mai fi o „diasporă" şi dezvoltându-se în multe ţări ca o Biserică locală cu adevărat — este foarte important ca texte ortodoxe de bază să fie făcute accesibile în limba engleză. Împreună cu traducerea în engleză a cărţilor ortodoxe de cult şi a lucrărilor clasice ca **Evergetinos** şi **Filocalia**, publicarea în engleză a **Experienţei lui Dumnezeu** aduce mărturie despre „maturizarea" Ortodoxiei în lumea noastră occidentală.

SUMMARY

Experiencing God in Father D. Stăniloae's "Dogmatic Theology"

The present study represents a remarkable attempt at presenting at large Father D. Stăniloae's theological view, with the translation into English of the first volume of his "Dogmatic Theology".as part of the neopatristic synthesis" claimed by G. Florovsky. The author considers that this is a

27 Cuvânt înainte la Stăniloae, *Theology and the Church*, p. 9.
28 Prefaţă la Stăniloae, *Le génie de l'Orthodoxie*, p. 13.

creative, prophetic book, largely open towards the future; a book which not only points to ways unexplored as yet, but which is also a product of genius of the "oriental latinity" represented by the Romanian people.

The special value of the "Dogmatics" is given by the attempt of synthesis between theology and the spiritual experience of the Church, between fidelity to Tradition and its congenial creative development, having as a result a complex and living unit. The author considers that Father D. Stăniloae's theological view is dominanted by four essential features:

1. a theology of love and communion;

2. the mystery of the Trinity;

3. the apophatic (palamitic) experience blending the divine immanence and transcendence;

4. the (Maximian) vision of a tranfigured cosmos.

These are all part of Father D. Stăniloae's theology, a poetic and aesthetic theology, a universal theology of the beautiful and the joy, comparable only to that of K. Rahner in Catholicism and to that of K. Barth in Protestantism, a theology that renders the value and the future of Orthodoxy in the world to come.

Pr. prof. Dr. Ilie Moldovan, Sibiu

ACTUALITATEA GÂNDIRII PĂRINTELUI DUMITRU STĂNILOAE CU PRIVIRE LA ETNIC ȘI ETNICITATE

Etnicul în perspectiva gândirii moderne. Încercările omului modern de a se cunoaște pe sine, de a-și înțelege propriile lui forme de existență și manifestare, coincid în bună parte cu preocupările lui de a surprinde etnicul în ceea ce are specific, de a-l încadra în categoriile logicii sale și de a conferi o definiție care să-i exprime esența. E epoca în care se vorbește mai mult decât oricând în istorie despre neam, popor și națiune. E vremea în care asistăm la atâtea revendicări și lupte naționale, la afirmarea atâtor doctrine naționaliste sau anti-naționaliste, la elaborarea numeroaselor tomuri savante de sociologie și psihologie socială, precum și la constituirea unor științe particulare, cum sunt etno-istoria, etnografia și etnologia. Se face atâta caz de etnic în literatură și artă, în mass-media și investigația științifică, încât asigurarea că acest concept este pe deplin și fidel cunoscut nu vrea să lase loc nici unei îndoieli. Și totuși, rămân o serie de întrebări. Are gândirea modernă, pozitivistă și atomistă, empiristă și formalistă, acces la înțelegerea unui mister al existenței, cum este etnicul? Poate fi conceput etnicul drept o simplă categorie socială, în afara oricăror considerații teologice? Se poate formula o doctrină etnică laică, care să satisfacă pretențiile cunoașterii unei realități de ordin spiritual și de așa profunzime? Acordul sau dezacordul dintre gândirea laică și logica intimă a etnicului se dă în vileag prin definițiile care au încercat, și încă mai încearcă, să redea trăsătura particulară, apriat existențială a ideii de neam și de națiune.

„Ce este etnicul"? „Ce este neamul și națiunea"? Cu oarecare nuanțe deosebitoare, întrebările acestea privesc natura uneia și aceleiași realități. Avem de-a face cu o unitate umană **sui-generis**, supraindividuală și supra-empirică. Trecut, pământ, sânge, lege, limbă, port, datini, credințe, virtuți, muncă, așezământ, aptitudini și îndeletniciri fizice și culturale, dar și altele decât acestea, toate laolaltă sau numai unele, prinse într-o singură sinteză, sunt privite împreună ca temeiuri și ca semne de recunoaștere ale unității naționale. În funcție de aceste elemente constitutive s-au formulat, în epoca modernă și contemporană, cele mai multe definiții ale etnicului. S-ar putea constata chiar o evoluție, cu destul de multe zig-zaguri, în formularea acestor definiții. Desigur, ne-ar fi foarte greu să ne referim la toate, chiar

când am urmări un singur fir roşu, cum ar fi acela ai principiului naţional. Nu de puţine ori însă cu definirea etnicului s-au ocupat tocmai cei care nu au avut un autentic spirit etnic. Cu anumite distincţii ce s-au făcut doar între neam şi popor, între naţiune şi naţionalitate, etnic şi etnicitate, nu s-a înaintat prea mult. Nu mai puţin s-au săvârşit şi greşeli regretabile, cu ecouri profunde în ordinea politică, cum este aceea a materializării tainei etnice, prin degradarea etnicului şi coborârea lui la nivelul biologicului. Dar să nu anticipăm. Pentru că nu s-a făcut aproape niciodată o distincţie categorică între ceea ce înseamnă etnicul în starea lui „naturală" de existenţă căzută şi etnicul restaurat în Hristos, s-a ajuns la confuzii grave, care au dus până la o falsă înţelegere a valorilor etnic-creştine, fiind acestea adesea categorisite drept „naţionalism în haină spirituală".[1] Gruparea de idei pe care o facem în cele ce urmează, nu are alt scop decât acela de a identifica diferite orientări moderne, din orizontul cărora s-a abordat, într-un fel sau altul, problema naturii etnicului.

1. **Orientarea naturalistă, pozitivistă şi empiristă.** E vorba despre distincţia pe care o inauurează scolastica, mai înainte chiar de constituirea sociologiei ca ştiinţă pozitivă. Astfel, datorită scolasticii, pătrunde în gândirea occidentală o înţelegere exterioară a etnicului, care este mai degrabă o neînţelegere, dacă nu este încă ceva şi mai rău, fiind în cauză o neînţelegere de principiu, generalizată pe spaţii întinse. Părintele Stăniloae, în „Ortodoxie şi Românism", carte la care ne referim mai mult în acest studiu, ne demonstrează, cu deplină evidenţă, în ce constă sursa acestei neînţelegeri: în distincţia pe care Catolicismul o face între **natură** şi **supra-natură**. „În aparenţă aceste două noţiuni ar simplifica mult problema: naţiunea este naturală, Creştinismul este supranatural, prin urmare supra-naţional; Creştinismul nu poate fi în nici un caz naţional (după romano-catolici — n.n.) căci atunci nu ar mai fi Creştinism ci păgânism".[2] Aşadar, dualismul ontologic romano-catolic înclină balanţa cunoaşterii etnicului spre naturalism, iar naturalismul devine opac pentru etnic. Natura umană nu s-ar putea în nici un fel încreştina. A vorgi despre o etnicitate a creştinului, ceea ce ar însemna şi a Creştinismului, ar fi o blasfemie. Ultimele consecinţe ale acestei gândiri de origine teologică le trage pozitivismul şi empirismul, pe linie sociologică şi psihologică, prin îndepărtarea de orice nuanţă religioasă.

a) Odată cu formarea sociologiei în Occident, etnicul, în accepţiunea sa exterioară, devine obiect de reflexie şi teren de cercetare, întrucât apare tot mai mult drept motiv al diferitelor revendicări. În ipostaza în care este conceput o gândire pozitivistă, el se confundă cu oricare alt fapt social. Ceea ce ar caracteriza etnicul nu ar fi altceva decât de într-ajutorare umană şi apărare comună. Limba şi cultura, istoria şi geografia, nu ar conta prea mult la formarea unei naţiuni. Consimţământul vieţuirii laolaltă a membri-

1 Expresia îi aparţine lui Keith Hitchins, vezi, *Conştiinţă naţională şi acţiune politică la românii din Transilvania — 1868—1918*, vol. II, Ed. Dacia, Cluj, 1992, pag. 207. După acest autor, o numită unicitate românească, prin care se exprimă etnicul românesc, a fost exprimată la noi de către „gândirism", prin accentul pus pe ortodoxie ca forţă spirituală supremă în viaţa neamului, glorificarea ţăranului ca singurul purtător al tradiţiei şi repulsia faţă de societatea burgheză tehnocratică.

2 Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie şi Românism*, Sibiu, 1939, pag. 13.

lor unei comunităţi etnice atârnă de nişte factori ce pot fi măsuraţi şi controlaţi, pentru că în esenţă nu avem de-a face decât cu fenomene „naturale". A fost destul de uşor pentru pozitivism şi empirism să reducă totul la fenomen, după ce, mai înainte încă, scolastica a izolat viaţa naturală de viaţa in Dumnezeu.[3]

În evaluarea etnicului, se găsec faţă în faţă două concepţii: concepţia răsăriteană şi cea apuseană. Poziţia gândirii ortodoxe este formulată de către părintele Stăniloae în aceşti termeni: „Aşa cum sufletul, deşi de substanţă deosebită în raport cu trupul, formează cu trupul un întreg, exprimă împreună un sens şi realizează împreună orice act, la fel şi în viaţa spirituală a omului se întâlnesc într-o unitate misterioasă harul dumnezeiesc cu actele sufleteşti şi trupeşti, exprimând şi realizând împreună viaţa deplină a naturii omeneşti".[4] Pentru naturalism, etnicul nu are decât o valoare de accident efemer. Astfel, naţiunea apare sub imaginea unei maşini sociale, in sensul în care maşina însăşi este o creaţie raţională, un artificiu, întrucât este „făcută" printr-o intervenţie exterioară. Caracteristic acestei maşini este automatismul, eteronomia şi pasivitatea. Stăpânită de ideea pozitivistă de fenomene, gândirea apuseană pierde intuiţia vieţii, împreună cu şansa de a pătrunde în tainele existenţei. Repetând cuvinte precum „comunitate", „iubire", „ataşament", etc., consideră că se referă la esenţe. În fond, însă, cuvintele acestea devin „altele" în interiorul lor. Nu exprimă decât umbra palidă realităţii profunde de care nu se pot apropia.[5]

b) Acelaşi naturalism apusean, ce-şi are originea în scolastică, poate fi aflat şi pe tărâm psihologic, afirmându-se de cele mai multe ori ca atomism spiritual şi intelectual modern. Pentru Părintele Stăniloae, în cartea amintită, în cauză nu e altceva decât tot cunoscuta distincţie dintre natură şi supra-natură. Subiectul uman, căruia în ordinea vieţii religioase i se infuză harul din afară, datorită raportului de exterioritate dintre omenesc şi divin, este dezbrăcat de toată individualitatea lui concretă, „redus la rolul unui simplu agent fizic pentru manipularea virtuţilor infuzate".[6] Pe această linie, apoi, în psihologie s-a mers până acolo încât s-a ajuns, prin eliminarea factorului supranatural devenit inutil, să fie ameninţat principiul individualităţii însuşi. Privit în structura lui ontologică, individul nu mai apare ca o realitate, ci ca o simplă succesiune de stări şi senzaţii, de fapte şi comportamente.[7] Având ca punct de plecare o oarecare lege a asociaţiei stărilor sufleteşti, încercarea psihologiei moderne de a identifica esenţa etnicului alunecă şi ea deasupra realului. Etnicul nu poate fi decât ceva foarte abstract, un general fabricat de logica asocierii, o „realitate" convenţională. Concep-

---

3 *Ibidem*, pag. 33.

4 *Ibidem*, pag. 19.

5 Pentru gândirea ortodoxă, lucrurile stau, însă, după părintele Stăniloae, altfel: „Ortodoxia nu este făcută să strălucească în vidul absolut sau să se odihnească veşnic în sine, ci, cu toată neschimbarea dogmelor sale, ea inundă în suflete şi lumina ei produce în mintea şi în inima credincioşilor anumite efecte, care se răsfrâng în manifestările de cultură, de muncă, de raporturi sociale, ale grupului etnic care-i aderă", *ibidem*, pag. 59.

6 *Ibidem*, pag. 21.

7 Cf. Vasile Pavelescu, *Drama psihologiei*, Bucureşti, 1972, pag. 21—118.

țiile privitoare la etnic, ce au apărut mai ales pe tărâmul filosofeii culturii, de inspirație freudistă și pavlovistă, oscilând între spiritual și biologic, s-au îndreptat în speță spre explorarea subconștientului. Individual sau colectiv, social sau cultural, georafic sau istoric, subconștientul nu este o noțiune care să poată defini etnicul.[8] Conceptul de stil, formulat de către Lucian Blaga la un înalt nivel al reflexiei filosofice, se întreabă Părintele Stăniloae, scapă oare rigorilor impuse de determinismul geografic? În cazul că nu scapă, etnicul nu se poate bucura propriu-zis de o spiritualitate.[9]

2. **Orientarea idealistă, axiologică și voluntaristă.** Dificultățile pe care le-a întâmpinat naturalismul, devenit cu timpul pozitivism și empirism, în definirea etnicului, au îndreptat gândirea modernă spre alte ținuturi și spre alte zări. „Omul — ne va spune E. Renan — nu este sclav nici al rasei, nici al limbii, nici al religiei, nici al cursurilor de fluvii, nici al direcției munților. O mare agregație de oameni, sănătoasă ca spirit și caldă ca inimă, creează o conștiință morală care se numește națiune".[10] Și tot Renan, a cărui cugetare a avut o mare înrâurire în modelarea conștiinței contemporanilor săi, a mai spus și următoarele: „Două lucruri care la urmă nu sunt decât unul, constituie acest suflet, acest principiu spiritual: Unul este stăpânirea în comun a unei bogate moșteniri de amintiri; celălalt este consimțământul actual, dorința de a trăi împreună, voința de a continua volorificarea moștenirii care a fost primită neîmpărțită. ...Națiunea, ca și individul, este capătul unui lung trecut de silințe și jertfe și devotamente... A fi avut glorii comune în trecut, o voință comună în prezent, a fi făcut fapte mari împreună, a voi să mai faci încă, iată condițiile esențiale spre a fi un popor". Cu aceste idei ar fi de acord și Părintele Stăniloae. În sensul acesta se întreabă ce este naționalismul. „El este conștiința că aparții cutărui grup etnic, iubirea respectivului grup și activarea acestei iubiri în slujba binelui lui".[11] Dar de data aceasta, națiunea și naționalismul ar fi tot una; păstrarea unei moșteniri de amintiri comune, dorința de viețuire comună, pe temeiul acestei amintiri ,cu intenția, desigur, a unei împreune-lucrări viitoare. Pentru Renan, însă, moștenirea de amintiri comune nu înseamnă altceva decât o sumă de valori ce se păstrează și chiar sporesc în existența unui neam. În acest fel, națiunea însăși s-ar defini printr-un mod axiologic de existență. Prin urmare, nu ar fi decât unitatea pe care o creează schimbul conținuturilor de conștiință între membrii unui anumit grup social. Am avea de-a face, așadar, cu o solidaritate de grup, care după Renan, ar fi afirmată mereu ca un „plebicist" de fiecare clipă.[12]

Orientarea idealistă, mergând în direcția evaluării unui fapt moral, care în nici un caz nu poate fi omis, aduce cu sine avantajul de a putea defini națiunea drept „un suflet", un principiu spiritual". Și totuși, rămâne în continuare să ne întrebăm: reprezintă oare o ființă etnică autentică, ceea ce

8 Dumitru Stăniloae, *Poziția d-lui Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie*, Sibiu, 1940, pag. 11—29.

9 *Ibidem*, pag. 17.

10 *Ortodoxie și Românism*, pag. 151.

11 Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une Nation? Discurs et conférences*, Paris, 1895 pag 306.

12 *Ibidem*, pag. 307—309.

presupune o comunitate reală, dotată cu o existenţă proprie, de sine stătătoare, răspunzătoare de un destin, o simplă sumă de indivizi animaţi de sentimentul unei descendenţe comune? A reduce etnicul la faptul unui „consimţământ" actual şi la „voinţa" de a continua în viitor viaţa neamului pe unul şi acelaşi drum ce s-a dovedit a fi prielnic în trecut, nu înseamnă oare a sărăci această realitate de un alt belşug de viaţă care, de asemenea, îi defineşte sufletul, prin înrădăcinarea într-un anumit pământ şi într-o anumită ordine divină? Orientarea idealistă, la care ne-am referit, cedează uşor locul unei alte orientări ,mai realiste, de care se va ocupa şi Părintele Stăniloae într-un studiu intitulat „Legea neamului".[13]

3. **Orientarea realistă, organicistă şi spiritualistă.** La înţelegerea naţiunii ca un organism viu s-a ajuns pe mai multe căi. Dintre acestea, una mai laterală ar fi aceea care priveşte etnicul într-o legătură mai deosebită cu rasa. Desigur, e vorba despre o tendinţă ce îşi are izvorul în pozitivismul gândirii moderne, căreia i se adaugă un anumit spirit imperialist, din domeniul practic. Reducerea etnicului la rasă este o coborâre, o materializare a tainei etnice. Când misterul etnicului e suprimat de către materializarea rasială, unitatea pe care el o mai reprezintă devine, în esenţă, fără sens şi fără valoare, mai precis, devine în mod inevitabil un idol. Numai aşa s-a putut concepe un etnic şi un naţionalism fără Dumnezeu, iar uneori chiar împotriva lui Dumnezeu. În cartea Părintelui Stăniloae „Ortodoxie şi Românism" se face dovada fermă a adevărului că numai religia, iar de data aceasta prin religie înţelegând Ortodoxia, este în măsură să confere etnicului suprema lui spiritualizare, scutindu-l de atâtea devieri prăpăstioase şi de atâtea excese patologice.

Viaţa umană, în întregul ei, se desfăşoară în timp şi poartă pecetea unei finalităţi. De fapt, continuităţii în timp îi corespunde o integrare activă în spaţiu. Orientarea realistă, din afara interpretărilor biologiste-reducţioniste, consideră naţiunea ca o structurare umană organică, cu o dublă orânduire, în timp şi în spaţiu, ce se descoperă ca atare printr-o activitate creatoare, punând în evidenţă finalitate şi sens, conţinut şi valoare, forme şi tendinţe specifice unui adevărat organism. În felul acesta, definirea ei se face cu mai multe elemente, cuprinzând pe toţi aceia care au o origine comună, sunt de acelaşi neam şi au trăit din moşi-strămoşi pe acelaşi pământ. La Părintele Stăniloae aflăm sensul în care aceste elemente dobândesc printr-o transfigurare lăuntrică o valorificare deplină, după cum se şi structurează într-o armonie proprie finalităţii lor. Căci toate atârnă de o lege căreia îi spune „legea neamului". Mai presus de orice, legea aceasta normează relaţiile între membrii comunităţii respective, afinităţile dintre ei şi pământul pe care locuiesc.

În ce priveşte etnicul prin care se menţine şi se afirmă o comunitate de viaţă, este de remarcat adevărul că el nu este natură, ci spirit; mai precis, o natură rezidită în Hristos; nu este numai masa care are lipsă de conducere, ci şi „purtătorul anumitor puteri ale începutului, puteri veşnice, puteri nu numai reproductive, ci şi productive". Ceea ce leagă pe fiii unei na-

---

13 D. Stăniloae, *Legea Neamului*, în „Luceafărul", Sibiu, febr. 1942, pag. 12—18

ţiuni şi îi face catene ale istoriei, ceea ce îi determină să persiste în zbuciumul veacului şi în mijlocul nevoilor vieţii naturale, nu este instinctul, ci o lege a vieţii spirituale, care împreună cuvântul cu fapta. Naşterea şi durata popoarelor nu este instinct întunecat şi năzuinţă oarbă, ci vedere spirituală şi modelare conştientă. „Un neam nu se menţine prin forţele instinctuale„ precizează Părintele Stăniloae, prin subconştient, prin natură. El este o realitate spirituală, voluntară în primul rând şi se menţine prin păzirea unei ordini morale. Nu sângele produce etosul unui neam şi nu el asigură acest etos... Imoralitatea poate pătrunde în viaţa unui neam chiar când sângele s-a păstrat acelaşi".[14] Voia lui Dumnezeu în viaţa unui neam este o lege severă care îi impune o rânduială precisă.

La rândul său, pământul ca parte componentă a fiinţei unui neam nu este pentru acesta numai o necesitate fizică exterioară, ci, în primul rând, o realitate de profunde determinări spirituale. „Pământul se spiritualizează, se încarcă de sensuri şi conţinuturi sufleteşti abia prin lege". „Aceasta arată că nu pământul pe care locuieşte un neam i-a dat legea de vaiţă, ci invers, când şi-a însuşit o astfel de lege s-a statornicit pe pământul unde l-a surprins acel moment".[15] Aşadar, etnicul este un întreg format dintr-o comunitate înrădăcinată într-un pământ, nu mai puţin însă şi într-o transcendenţă, respectiv în Dumnezeu. „Comunitatea, transcendenţa divină şi pământul propriu sunt părţile organice ale neamului". Dacă două dintre acestea, comunitatea şi pământul, sunt în mod curent recunoscute ca atare, transcendenţa divină însă e recunoscută mai puţin.

4. **Perspectiva transcendentă.** În primele decenii ale veacului nostru, filosoful Fr. Paulsen, schimbând denumirea de „etnic" cu cea de „patrie", formulează o serie de întrebări prin care deschide o nouă perspectivă în înţelegerea subiectului nostru. Astfel se întreabă: „Ce este patria, căreia i te consacri pe tine însuţi, puterea şi viaţa ta? Este oare totalitatea indivizilor pe care îi întâlneşti? Sunt oamenii cu care te pun în contact realităţile zilnice, cu care îţi pui la cale treburile sau ai de-a face în slujba pe care o ocupi? Desigur că nu; pe lângă cei mai mulţi dintre ei treci nepăsător şi pe mulţi te necăjeşti... Unde este dar acest popor? Este în inima mamei tale, este în limba pe care ai învăţat-o de la ea, este în cântecele care te cuprind până în adâncul sufeltului, este în privirea copliului tău, este în credinţa unui prieten, în iubirea unei femei, este în amintirea morţilor tăi, în chipul marilor bărbaţi al căror caracter te-a înălţat, ale căror idei te-au îmbogăţit, el însuşi este un chip pe care ţi l-ai plăsmuit tu, o fiinţă ideală ale cărui trăsături le-ai scos şi le-ai îmbinat din ce în ce mai scump, mai bun şi mai vrednic de cinste. Şi acum zici, lăsând la o parte toate celelalte: acesta este poporul meu, aşa este el cu adevărat, în aceasta se manifestă fiinţa lui adevărată — şi nu este încă totul, căci bogăţii nesfârşite şi nesfârşite adâncimi îmi rămân tăinuite".[16] Se întrezăreşte în aceste rânduri un efort ce se depune în vederea depăşirii unui univers al valorilor individuale, precum şi în

14 *Ibidem*, pag. 47.

15 *Ibidem*, pag. 42.

16 Fr. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, Ed. XIX, pag. 287.

vederea sesizării etnicului ca ceva profund esențial, ontologic și aristocrat. În datele fluide ale existenței, ar vrea să ne spună acest autor, pot fi identificate niște noduri divine, punți de legătură ontologică, și chiar intervenții ale transcendenței divine, fără să le numească. În concepția noastră ortodoxă, însă, acestea din urmă apar în deplină evidență.

S-a afirmat mai înainte că patria — nemul, etnicul — reprezintă o închipuire ideală alcătuită din ceea ce „am întâlnit mai scump, mai bun și mai vrednic de cinste", în trecutul nostru, dar și în mijlocul nostru. Nu putem însă rămâne la atât. Patria este o icoană proprie fiecărei națiuni. În acest sens fiecare națiune și-o făurește din realizările proprii, ca și din aspirațiile sale, așezat fiind pe un anumit pământ. Astfel, icoanele ce și le făuresc diferitele neamuri sunt mai degrabă simboluri și vocații decât oarecari preînchipuiri privitoare la ele însele, existând la modul ontologic și real, mai mult decât la cel axiologic. Ce rezultă de aici? Ne întrebăm împreună cu Părintele Stăniloae. Toate națiunile, precum toate persoanele umane, își au modelele lor eterne în Dumnezeu, „modelele care nu sunt niște idei statice, ci forțe care lucrează la alcătuirea chipurilor lor în lume creată, punând la contribuție și puterile imanente ale lumii".[17] Conștiința națională, care se afirmă printr-o forță de atracție a modelului ei, devine ea însăși dovada transcendenței divine la care ne referim. Normele ei au autoritate divină și trebuie să fie împlinite.

ETNICITATEA ȘI AFIRMAREA EI PRIN LEGEA NEAMULUI

1. **Etnicitatea ca dimensiune a existenței umane.** Transcendența divină conferă neamului un model ideal. Când condițiile existenței umane, istorice și geografice, ajung în mod providențial la punctul prevăzut să apară un nou neam pe pământ, acesta apare atât ca un rezultate al factorilor imanenți din istorie, cât și ca un efect al modelului-forță din transcendență. Ceea ce Părintele Stăniloae spune despre om, în general, se poate spune și despre neam, în special. „Fiecare om (citește „neam" — n.n.) vine cu o schemă originală apriorică, determinată numai în parte de trecut, și în cadrul căreia are să-și manifeste libertatea creatoare, umplând-o cu un conținut sau altul. Ipostasul fiecărui om (neam) vine de la Dumnezeu, dar vine străbătând prin mediul unui trecut acumulat în părinții pământești, și acest drum se integrează în actul constituirii sale după imaginea ce o are în ceruri".[18] Calitatea națională, ceea ce noi numim etnicitate, atârnă de acești doi factori: unul imanent (care de fapt este un grup de factori) și altul transcendent. Etnicitatea se afirmă printr-un singur act, natural-dumnezeiesc, întru totul simultan.

Cu referire la etnicitate ca dimensiune umană, vom putea constata că ea nu este o facultate în plus a omului, nu este un organ oarecare, nu este o simțire mai deosebită, nu este un adaus accidental pe lângă umanul pur. „Calitatea națională este însuși umanul într-o anumită formă a lui".[19] „Ea

17 *Ortodoxie și Românism*, pag. 7.
18 *Ibidem*, pag. 9.
19 *Ibidem*, pag. 11.

este gândirea, iubirea, bucuria, tristeţea, acţiunea, conştiinţa purtând o anumită dispoziţie, o anumită vibraţie, un anumit iz comun unei grupe de oameni şi neîntâlnit la celelalte grupe... Între naţional şi uman nu este nici un antagonism. Dimpotrivă, cu cât îţi adânceşti simţirile umane, cu atât te adânceşti mai mult în miezul calităţii tale naţionale".[20] Luat fiecare om în parte, etnicitatea face parte din destinul fiinţial al lui, după cum se cuprinde şi în determinantele lui eterne. Cu ea se naşte şi cu ea moare, cu ea trăieşte şi tot cu ea se înfăţişează înaintea Dreptului Judecător. Nimeni nu-şi poate schima etnicitatea, tocmai pentru că face una cu ea.

2. **Etnicitatea privită din unghiul de vedere al factorului transcendent.** Modelul ceresc al unui neam este modelul său concret, precizat ca atare istoriceşte în timp şi în spaţiu. După cuprinsul lor, neamurile apar ca fiind eterne în Dumnezeu. „Sub raport religios — afirmă mitropolitul Nicolae Bălan — naţiunile se tălmăcesc ca tot atâtea idei ale lui Dumnezeu, realizat în evoluţia creatoare a istoriei. Prin urmare, naţiunea, pentru noi, nu este un accident trecător, nu este ceva ce astăzi există, iar mâine poate să dispară ca o umbră, ci este o realitate care se încadrează în planurile veşnice ale raţiunii dumnezeieşti".[21] Înainte de apariţia sa în imanenţă, un neam nu există decât prin modelul său, care îi pregăteşte terenul pentru lansarea în istorie. În etnogeneză, mai întâi, îşi dezvăluie toate determinantele, inclusiv cele pe care le primeşte prin mijlocirea trecutului apropiat sau mai îndepărtat. Datorită unei puteri ce i se conferă din partea modelului său, neamul continuă să-şi exercite virtuţile în toate transformările vieţii istorice şi peste toate piedicile ce se ivesc înaintea lui. Venind de la Dumnezeu şi având un ideal care reflectă modelul divin, el îşi află o patrie, care este „partea lui de cer", după cum primeşte diferite misiuni care îi precizează şi îi conturează destinul.

Felul în care e concepută ideea că transcendenţa divină îi conferă neamului un model, în funcţie de care este privită etnicitatea, poate aduce cu sine o primejdie. Este vorba despre căderea în ispita monismului panteist, care bântuie de la romantism încoace. Legătura dintre Absolutul divin şi creaţie, respectiv dintre Dumnezeu şi neam, este înţeleasă în orientarea romantică ca o lume ideală, intermediară, cu existenţă proprie, datorită căreia universul văzut nu este decât o răsfrângere a celui ideal. Accent platonism romantic, susţinut adesea chiar de către unii gânditori creştini, cu neputinţă însă de împăcat cu adevărata concepţie creştină privind creaţia „ex nihilo" constituie, fără îndoială, o reală primejdie. Lumea de faţă este privită, în întregul ei, în acest orizont platonician, drept un exil, iar trupul o închisoare a sufletului. Etnicul, la rândul său, nu ar fi decât un efect al căderii. Cu alte cuvinte, nu i s-ar putea recunoaşte nici o valoare cu care să înnobileze lumea aceasta, aducând în ea un spor de bine.

În viziunea ortodoxă, etnicul şi etnicitatea apar într-o altă lumină. Ca făptură a lui Dumnezeu, neamul poartă chipul Logosului divin care este

---

20 *Ibidem*, pag. 11—12.

21 După Nichifor Crainic, *Mitropolitul Nicolae, glasul Ortodoxiei noastre*, în în „Omagiu Înalt Prea Sfinţiei Sale dr. Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului la 20 de ani de arhipăstorire", Sibiu, 1940, pag. 274.

mai mult decât un simplu model divin. Dar acest lucru înseamnă, în primul rând, să facem o distincţie. Raţiunile divine din sânul Sfintei Treimi, care sunt în acelaşi timp modele eterne, dar şi energii dumnezeieşti necreate, nu sunt ele însele fiinţa lui Dumnezeu; ele sunt chiar despărţite de această fiinţă prin voinţa divină. În acest fel, raţiunile preexistente lucrurilor, la care ne referim, purtate de către Logosul divin, a doua Persoană din Treime, nu determină prin simpla lor existenţă apariţia făpturii, respectiv a fiinţei create. Ca atare, pe de o parte, se exclude orice interpretare panteistă, iar, pe de altă parte, nu se poate vorbi nici despre o realitate autonomă între Dumnezeu şi făpturi. Lumea fiind o creaţie autentică, raţiunile divine, ce stau la baza realizării ei, primesc „o formă" numai prin intervenţia Sfântului Duh în desfăşurarea procesului ce are loc. E important de luat în seamă adevărul că, în actul creaţiei, Sfântul Duh împărtăşeşte făpturii chipul Fiului, a cărui strălucire este El însuşi. Această „formă" sau frumuseţe este o noţiune ce exprimă unitatea dintre viaţa creaturii şi imaginea divină a Logosului ce se oglindeşte în ea. Din punct de vedere religios, „forma" este principiul ideal al existenţei unui lucru, ceea ce înseamnă că fiinţa (făptura) ce poartă chipul Logosului are, prin Sfântul Duh, propria sa sursă de lumină, care este frumuseţea sa şi care îi justifică rolul în creaţie. În ce priveşte neamul (etnicul), această formă ideală a sa este etnicitatea.

3. **Degradarea etnicului prin cădere.** Pentru a preveni o eroare în interpretarea degradării etnicului se cuvine, mai întâi, să spunem că diversificarea omenirii în naţiuni în nici un caz nu poate fi o urmare a căderii în păcat.[22] Acest lucru ar însemna o deviere de la drumul pe care vrea Dumnezeu să se dezvolte omenirea. Păcatul este de alt ordin decât unitatea sau diversitatea. În situaţia de faţă, păcatul înseamnă desfigurarea etnicităţii, coruperea integrităţii originare a acesteia. Nu etnicul propriu-zis se prezintă adesea ca ceva trunchiat şi viciat, lipsit de înălţime şi curăţie în vibraţie şi simţire, ci etnicul denaturat. Şovinismul, rasismul şi xenofobia, cu tot cortegiul lor de triste devieri, sunt formele denaturate ale etnicismului. În tot cursul istoriei, omenirea a avut de-a face cu astfel de desfigurări şi stâlciri ale etnicităţii. Nu mai puţin, cosmopolitismul şi „internaţionalismul", alte tipuri ale manifestării umane viciate se arată şi ele ca nişte ieşiri din comunitatea de iubire a neamului, pe care acestea îl trădează, neglijându-l şi renegându-l, tot printr-o perversiune, cu sens însă contrar.[23] Devierile etnicităţii sunt cu atât mai grave cu cât, în vremea noastră, căderea are loc de la etnicul restaurat în Hristos. Spaţiul restrâns al acestei prezentări nu ne permite să arătăm în ce constă această restaurare a etnicului prin moartea şi învierea Mântuitorului, ca şi prin venirea în lume a Sfântului Duh, pentru a putea să observăm şi înălţimea de la care se produce căderea.

---

22 Un capitol din *Ortodoxie şi Românism*, anume, „Naţionalismul sub aspect moral", se referă la atitudinea categoric negativă a părintelui Stăniloae privitoare la ideea etnicului ca rezultat al căderii în păcat, pag. 143—179.

23 Cu privire la naţionalism, părintele Stăniloae spune: „Naţionalismul, în sine luat, nici nu mântuie, nici nu pierde. Dar în practică orice naţionalism sau mântuie sau pierde, după cum este sau nu străbătut de credinţa creştină", pag. 177.

Căderea din etnicitatea primordială are o întreită înfăţişare: căderea din transcendenţa propriu-zisă, care înseamnă o desprindere din izvorul vieţii; cădere din orânduirile dumnezeieşti de conservare a lumii şi cădere din spaţiul originar sau paradisul dintâi.[24]

a) Dependenţa noastră de Dumnezeu constă, în perspectiva etnicităţii cu care suntem înzestraţi, în fidelitatea faţă de chipul lui Dumnezeu din noi, imprimat nu doar în constituţia noastră ca ins, ci în făptura noastră ca neam. În acest chip este ascuns elanul spre asemănarea omului cu Dumnezeu, iar în asemănare rodirea acestui dar, la care ia parte omul prin conştiinţă şi libertate. Dumnezeu este supremul subiect care ne revendică, întrucât toate darurile existenţei le-am primit de la El, prin chipul care l-a imprimat în noi. Revendicarea divină priveşte, însă, lucrarea noastră în favorul comunităţii şi prin mijlocirea naturii pusă actual în slujba ei. Surparea temeliei existenţei unui neam porneşte totdeauna de la slăbirea credinţei în Dumnezeu. Decăderea neamului este una cu pierderea răspunderilor faţă de comunitate, în urma deteriorării caracterului religios al tuturor normelor de viaţă care îi orânduiesc destinul.

b) Slăbirea temeiurilor divine ale existenţei, în lipsa recunoaşterii unei autorităţi divine, este tot una cu atenuarea unei răspunderi efective faţă de soarta neamului. Naţiunea se transformă astfel într-o masă de indivizi, „unitate" care şi-a pierdut cheagul interior. Nimic nu o face să se încadreze în orânduirile dumnezeieşti de conservare a lumii. Ajungând într-o simplă stare de supravieţuire, în afara ordinii morale, ea nu se mai menţine în existenţă decât prin măsuri administrative. Orice fel de forţe exterioare care îi sunt ostile, pot face ca realitatea ei istorică şi faptică să se pulverizeze şi să se topească, dacă nu intervine o redresare spirituală de înnoire lăuntrică prin credinţă.

c) În al treilea rând, slăbirea puterii de înrădăcinare într-un pământ, care este în acelaşi timp trupul neamului şi fereastră prin care acesta străvede pe Dumnezeu, este efectul căderii sau al păcatului. Statornicia în spaţiu este o descoperire a statorniciei adânci a fiinţei etnice în straturile ultime ale existenţei. Pierderea viziunii sacramentale a lumii văzute aduce cu sine de fapt pierderea unui dar al stării primordiale. Decăderea în acest caz se produce atât prin barbarie, cât şi prin civilizaţia de stil modern.[25]

4. **Afirmarea etnicităţii prin legea morală.** Factorul imanent, ca şi cel transcendent, care definesc şi condiţionează fiinţa unui neam, susţinându-i liniile directoare ale vieţii, se inserează într-o anume ordine şi se constituie ca o lege a existenţei sale. „Legea neamului" este o noţiune care priveşte numai acele norme morale pe care oamenii pământului le respectă în comportamentul lor, în conformitate cu structura lor interioară, în aşa fel încât ei devin, în manifestarea lor în afară, ceea ce sunt de fapt în esenţa lor. Pentru aceşti oameni, legea neamului este de nedespărţit nu numai de conştiinţa lor, ci şi de fiinţa lor. Numeroasele încercări făcute în curgerea vremii, în istoria poporului român, bunăoară, de a despărţi fiinţa neamului de legea ei, care este structura sa spirtiuală, modul ei creştin-ortodox de a fi,

---

24 Aprecieri de acest gen vezi şi la D. Stăniloae, *Legea Neamului*, pag. 44.
25 *Ibidem*, pag. 42.

sau izbit de puterea uneia şi aceleiaşi conştiinţe, pentru care legea în sine nu poate fi separată de întruparea ei faptică.[26] E adevărat, însă, şi aceea că legea la care ne referim nu este doar aşa-zisa „lege morală naturală", aparţinătoare stării umane primordiale, în sânul căreia a apărut păcatul. Aceasta este „legea veche". Din momentul în care binele se rupe de fiinţă, nici un fel de normă nu mai poate susţine unitatea etnicităţii. În Hristos, respectiv în legea lui Hristos, legătura cu Dumnezeu se reia din nou, harul divin triumfă asupra rupturii introducând binele existent în interiorul firii. Dezrădăcinând răul şi păcatul, legea nouă eliberează omul din jugul „legii vechi". În acest fel, etnicitatea dobândeşte o nouă strălucire. Fără deschiderea acestei noi perspective, după cum am mai spus, prea multe taine ale etnicului românesc ne rămân necunoscute.

Legea neamului, de a cărei autoritate atârnă îndeobşte orice popor creştin, are menirea să descopere toată măreţia şi toată frumuseţea etnicităţii reînnoite în Hristos. Primirea acestei lumini în conştiinţă nu-i conduce pe fiii unui neam doar la contemplare, ci îi — „predestinează" la împlinire, asigurându-le totodată deplina libertate în realizarea marilor idealuri la care sunt chemaţi.

26 Numeroase aprecieri la K. Hitchins, *op. cit.*, pag. 238—248.

Pr prof. Dr. Dumitru Popescu, Bucureşti

OPERA PĂRINTELUI DUMITRU STĂNILOAE

— O remarcabilă contribuţie hristologică —

S-au scris multe articole şi studii, în ţară şi străinătate, despre personalitatea Părintelui **Dumitru Stăniloae** şi despre opera monumentală pe care a elaborat-o de-a lungul întregii sale vieţi. Dar ce reprezintă el pentru gândirea şi scrisul teologic românesc, pentru Ortodoxie în general şi pentru cercetarea ecumenică actuală este cu neputinţă de a fi redat în câteva pagini. Căci numele său este asociat cu producerea unei opere vaste, în care a abordat toate subiectele cheie ale doctrinei ortodoxe, de creare a unei teologii verticale şi personale, de căutare a unor rădăcini noi, în omul şi în cultura de azi, ale spiritualităţii răsăritene. Pentru a fi înţeleasă şi apreciată cum se cuvine această contribuţie remarcabilă, este nevoie nu numai de un studiu sistematic şi de analiză profundă, ci şi de o prolegomenă autentică, adecvată spiritului şi viziunii sale teologice.[1]

Lucrarea care rezumă cel mai bine viziunea teologică a Părintelui Stăniloae este, fără îndoială, manualul de Teologie Dogmatică Ortodoxă. În realitate nu este vorba despre un simplu manual pentru cursurile universitare, aşa cum am fi înclinaţi să credem, ci de o sinteză grandioasă de teologie dogmatică ortodoxă, gândită şi elaborată la cel mai înalt nivel teologic, într-o expunere personală, care se adresează cu precădere celor care dispun de o temeinică pregătire teologică şi filosofică, de audienţă la adevărurile de credinţă şi o deschidere spre sensurile adânci duhovniceşti ale teologiei ortodoxe.[2]

La elaborarea acestei lucrări, autorul s-a străduit, după propria mărturie, „să descopere semnificaţia duhovnicească a învăţăturilor dogmatice, să evidenţieze adevărul lor în corespondenţă cu trebuinţele adânci ale sufletului, care-şi caută mântuirea şi înaintează pe drumul ei în comuniune cât mai pozitivă cu semenii, prin care ajunge la o anumită experienţă a lui Dum-

---

1 Pr. Prof. Ioan Bria, *Omagiu Părintelui Dumitru Stăniloae la aniversarea a 75 de ani de viaţă*, în *Ortodoxia*, XXX (1978), p. 25;

2 Pr. Prof. Dumitru Radu, *Părintele Profesor Dr. Dumitru Stăniloae la 80 de ani. Personalitatea şi gândirea sa teologică în contextul Ortodoxiei româneşti*, în *Studii Teologice*, XXXV, (1983), nr. 9—10, p. 69;

nezeu ca o comuniune supremă şi ca izvor al puterii de comuniune".[3] Părintele Profesor Dumitru Stăniloae a părăsit metoda scolastică a tratării dogmelor ca propoziţii abstracte, conducându-se de metoda de care s-ar fi folosit Sfinţii Părinţi, tradusă în vremea noastră: „Ne-am silit să înţelegem învăţătura Bisericii în spiritul Părinţilor dar, în acelaşi timp, să o înţelegem aşa cum credem că ar fi înţeles-o ei astăzi. Căci ei n-ar fi făcut abstracţie de timpul nostru, aşa cum n-au făcut de al lor".[4]

La baza întregului său edificiu dogmatic, Părintele Dumitru Stăniloae aşează Persoana Mântuitorului Hristos, Dumnezeu adevărat, şi om adevărat. Una din contribuţiile esenţiale ale autorului constă în faptul că mântuirea credinciosului în Biserică se dobândeşte numai în relaţia personală cu Hristos. Părintele Stăniloae nu face abstracţie de actele mântuitoare ale lui Hristos, întrupare, jertfă, înviere sau înălţare, dar le vede totdeauna în relaţia lor internă sau ontologică cu Persoana Mântuitorului, sau cum spune însuşi autorul, „dogmatica creştină înfăţişează lucrarea mântuitoare şi dătătoare de viaţă veşnică a Persoanei Dumnezeieşti a lui Hristos devenit om, cum şi relaţia noastră liberă cu ea, datorită căreia putem primi această viaţă fără de sfârşit. În creştinism nu se poate vorbi propriu-zis de o „învăţătură mântuitoare", şi nu ne mântuim prin lege, nici măcar prin legea Vechiului Testament, ci prin Persoana lui Iisus Hristos... Nu moartea şi învierea, ca teme teologice, constituie centrul teologiei Apostolului Pavel, ci Hristos cel răstignit şi înviat".[5] Împotriva unor tendinţe mai vechi şi mai noi de a disocia actele mântuitoare de Persoana lui Iisus Hristos, fapt pentru care creştinismul contemporan a fost scufundat în criză spirituală, Părintele Stăniloae arată că doar în relaţia iubitoare şi personală cu Hristos, credinciosul primeşte puterea de a se înălţa, în Biserică, spre asemănare cu Dumnezeu. De la bun început se vede accentul considerabil pe care autorul îl pune pe noţiunea de persoană în general şi pe cea a lui Iisus Hristos în special.

Dar Hristos rămâne piatra unghiulară a gândirii creştine şi pentru faptul că în El şi prin El ni se descoperă taina Sfintei Treimi mai presus de fire. Şi aceasta nu numai la Botezul Domnului, când Duhul se pogoară asupra lui şi glasul Tatălui îl mărturiseşte ca Fiu, ci mai cu seamă în cuvintele rugăciunii pe care o înalţă către Tatăl, dinaintea Patimilor: „După cum Tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia întru Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis". (Ioan 17, 21). Pornind de la acest text, Părintele Dumitru Stăniloae scoate în evidenţă specificul negrăit al comuniunii trinitare bazat pe capacitatea Eu-rilor divine de a se compenetra şi purta reciproc, Unele pe Altele şi pe care o defineşte ca intersubiectivitate divină. „Comuniunea deplină se realizează numai între persoanele care sunt şi se fac transparente ca subiecte pure. Cu cât sunt şi se vădesc mai mult ca subiecte, cu atât raporturile dintre ele sunt de o mai mare şi mai liberă cocomunicativitate şi comuniune, de o mai accentuată interioritate şi compenetrare conştient reciprocă, realizând o mai mare intersubiectivitate. Ca

---

3 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Bucureşti, 1978, vol. I, p. 5.

4 *Ibidem*, p. 6.

5 *Ibidem* vol. II, p. 109—111

racterul pur al Subiectelor divine implică o deplină intersubiectivitate a lor. De aceea se vorbeşte de un unic Dumnezeu şi de trei Eu-ri. Cele trei Subiecte nu se desprind Unul de Altul, Unul din conştiinţa Celorlalte, ca să arate dumnezeirea subzistând separat. Prin aceasta subiectivitatea nici unui Eu divin nu se îngustează, ci se lărgeşte, cuprinzând într-un anumit fel şi pe Celelalte. Fiecare trăieşte şi modurile lor de trăire a fiinţei divine, dar nu ca ale Sale, ci ca ale Lor. Precum Tatăl dumnezeiesc trăieşte subiectivitatea Fiului în subiectivitatea Sa părintească, fără să le amestece, ci intensificându-le, aşa şi Fiul trăieşte subiectivitatea părintească a Tatălui în subiectivitatea Sa filială, sau ca Fiu. Totul e comun şi perihoretic în Treime, fără ca în această mişcare comună a subiectivităţii Unuia în Altul să se confunde modurile distincte ale trăirii împreună a acestei subiectivităţi".[6]

Pentru Părintele Stăniloae această intersubiectivtiate divină se întemeiază pe legătura internă dintre Tatăl şi Fiul dată în Sfântul Duh, ca Duh al comuniunii şi iubirii. Orice tentativă de a transforma această legătură interioară într-una exterioară, aşa cum se procedează şi astăzi în majoritatea teologiei creştine, face imposibilă intersubiectivitatea Eu-rilor divine, capacitatea Lor de a se purta reciproc Unele pe Altele şi dă naştere individualismului şi colectivismului, care nu vor să ştie de comuniune, unul fiindcă izolează persoana în sine, altul fiindcă o scufundă în masa anonimă a naturii. „Numai în această uitare de sine a fiecărei persoane pentru alta se manifestă iubirea desăvârşită şi numai ea face posibilă unitatea opusă individualismului. Păcatul individualismului ne împiedică să înţelegem deplinătatea iubirii şi a unităţii Sfintei Treimi, care se conciliază prin intersubiectivitate cu păstrarea persoanelor".[7] Intersubiectivitatea divină, pe care Părintele Stăniloae a subliniat-o cu atâta intensitate, este singura capabilă să depăşească individualismul sau colectivismul (plotinian, nirvanic sau marxist), ambele expresie a stării de păcat în care se zbate omul, pentru a pune în adevărata ei valoare, în lumina Revelaţiei adusă de Hristos, Taina Sfintei Treimi, ca Taină şi structură a supremei iubiri. Înţeleasă astfel, Sfânta Taină dobândeşte o importanţă decisivă nu numai pentru creştinism ca atare, ci pentru înţelegerea creaţiei şi Bisericii, pentru dialog cu ştiinţele contemporane.

Rolul considerabil pe care Iisus Hristos îl deţine în teologia creştină se datorează faptului că El este numai Logos Răscumpărător sau Mântuitor, ci şi Logosul creator. După cuvântul Evangheliei, „toate lucrurile au fost făcute prin El şi nimic din ce a fost făcut, n-a făcut fără El" (ca Logos sau Cuvânt divin). (In. 1, 3). În virtutea acestui fapt, Sf. Maxim Mărturisitorul a arătat că întreaga creaţie îşi are fundamentul ei într-o raţionalitate care îşi găseşte originea ei în Logosul divin, în Raţiunea supremă, a doua persoană a Sfintei Treimi. Toate raţiunile lucrurilor care alcătuiesc universul văzut şi nevăzut izvorăsc din Logos, prin energiile divine necreate, şi se întorc în Logos. Centralitatea Logosului în creaţie o pune în evidenţă Sfântul Maxim Mărturisitorul când spune că „raţiunile cele multe sunt una şi

6 *Ibidem*, vol. I, p. 303—303;
7 *Ibidem*, p. 305.

cea una sunt multe. Prin ieşirea cea binevoitoare, făcătoare şi susţinătoare a Celui unul în făpturi, Raţiunea cea una e multe, iar prin întoarcerea celor multe şi prin referirea şi pronia cea călăuzitoare a celor multe, ca la o origine şi centru al lucrurilor din care şi-au luat începuturile şi care le adună pe toate, cele multe sunt una".[8]

Pe această cale, Părintele Dumitru Stăniloae ia poziţie hotărâtă împotriva relaţiei externe dintre Dumnezeu şi cosmos, provocată de un concept perimat de materie amorfă,[9] adică o materie lipsită de fundament spiritual intern ca raţionalitate a creaţiei, care a izolat pe Dumnezeu de lume într-o transcendenţă inaccesibilă, ca şi la separarea lumii de Dumnezeu, contribuind la secularizarea ei. În opoziţie cu această relaţie mecanicistă dintre Dumnezeu şi lume, bazată pe cauză şi efect, care a produs adevărate ravagii spirituale ale vieţii creştine, Părintele Dumitru Stăniloae militează, prin intermediul raţionalităţii creaţiei, care constituie structura ei interioară, pentru o relaţie internă între creatură şi Creator, astfel încât Dumnezeu nu acţionează mecanic asupra creaţiei, adică din afară, ci în chip dinamic şi spiritual din interiorul ei. „Lumea s-a dezvoltat prin dirijarea exercitată de Dumnezeu asupra energiilor ei componente, spune autorul, până când printr-o lucrare specială a lui Dumnezeu a fost format organismul biologic, în care a apărut prin „suflarea" lui Dumnezeu sufletul raţional după chipul lui Dumnezeu, capabil de dialogul cu Dumnezeu şi cu aspiraţia spre o tot mai adâncă comuniune cu El, fiind învestit în acest scop de la început cu harul lui Dumnezeu, sau pus în relaţie cu Dumnezeu".[10]

Meritul considerabil al acestor consideraţii constă nu numai în faptul că reprezintă o tentativă de reconciliere între creaţionism şi evaluţionism, dar mai ales că întreaga creaţie devine, prin intermediul raţionalităţii ei interne, mijloc de dialog între Dumnezeu şi om, între raţiunea umană şi Raţiunea supremă. Sau cum spune Părintele Stăniloae, „raţionalitatea cosmosului e o mărturie a faptului că el e produsul unei fiinţe raţionale, căci raţionalitatea ca aspect al realităţii menite să fie cunoscute, este inexplicabilă fără o raţiune conştientă care o cunoaşte de când o face sau chiar înainte de aceea şi o cunoaşte în continuare concomitent cu conservarea ei. Pe de altă parte, cosmosul însuşi ar fi fără sens împreună cu raţionalitatea, dacă n-ar fi dată raţiunea umană care să-l cunoască pe baza raţionalităţii lui. Raţionalitatea cosmosului are un sens numai dacă e cugetat înainte de creare şi în toată continuarea lui de o fiinţă creatoare cunoscătoare, fiind adus la existenţă pentru a fi cunoscut de o fiinţă pentru care e creat şi, prin aceasta, pentru a realiza între sine şi acea fiinţă raţională creată un dialog prin mijlocirea lui. Acest fapt constituie conţinutul revelaţiei naturale".[11] Accentul considerabil pe care Părintele Stăniloae îl pune pe această raţionalitate interioară a creaţiei, ca mijloc de dialog între Raţiunea divină şi raţiunea umană, este cu atât mai justificat cu cât ştiinţa contemporană, care a pătruns adânc în lumea microcosmosului, bătând la porţile transcendenţei, a ajuns la con-

8 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G. 91, col. 1081 C.

9 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. I, p. 360.

10 *Ibidem*, p. 334.

11 *Ibidem*, p. 11.

cluzia că universul nu se întemeiază pe o materie universală, ci pe o gândire universală. Ştiinţa vine să confirme astfel, după un mileniu şi jumătate, intuiţia genială a Sfântului Maxim Mărturisitorul.

În cele din urmă ne mai rămâne să vorbim şi despre calitatea lui Hristos de Răscumpărător şi Cap al Bisericii ca Trup al Său. Prin întrupare, jertfă, înviere şi înălţare, Hristos a transfigurat trupul Său personal şi s-a aşezat la dreapta Tatălui, pe Scaunul slavei Sale cereşti, în calitate de Cap al Bisericii, prin lucrarea Sfântului Duh pe care L-a trimis asupra Sfinţilor Apostoli la Cincizecime. Şi de această dată, Părintele Stăniloae se opune cu îndârjire oricărei tentative de a înţelege legătura dintre Hristos şi Biserică în termeni exclusiv exteriori şi orizontali, militând pentru a relaţie dinamică internă dintre Biserică şi Hristos prin Duhul Sfânt. Referindu-se la expresia biblică şi paulină, „Hristos s-a făcut dreptatea noastră", Părintele Stăniloae spune că nu este vorba de o dreptate exterioară, ci una interioară. Această dreptate iradiază din trupul lui Hristos în toţi cei ce se alipesc Lui prin credinţă şi folosesc puterea ce le vine prin aceasta de a se face după chipul Lui. Trupul îndumnezeit al Domnului, aşezat în stare de dreptate şi preamărit, înviat şi înălţat la ceruri, se comunică prin Sfintele Taine şi rămâne pururea prezent şi viu prin Duhul în creaţiune şi ca atare se numeşte Biserică. Biserica este în felul acesta fericitul trup extins al Domnului. „Mântuirea înţeleasă nu ca o justificare atribuită juridic celor ce cred în Dumnezeu, ci ca o viaţă nouă ce iradiază direct din trupul sfinţit şi înviat în mădularele corpului tainic al lui Hristos care e Biserica, adică ca un efect al comuniunii personale a credincioşilor cu Hristos nu mai este o poziţie exterioară, ci o calitate nouă în continuă dezvoltare a omului.[12]

După cum s-a observat, una din contribuţiile principale ale Părintelui Dumitru Stăniloae constă în faptul de a renunţa în teologia dogmatică la legături simplu exterioare în favoarea unor relaţii interioare la nivelul Sfintei Treimi, al creaţiei sau al Bisericii. Acest fapt ar putea genera opinia că autorul militează pentru o teologie pietistă care favorizează fuga credinciosului din lume. Nimic mai eronat. Şi aceasta fiindcă spiritualitatea teologiei dogmatice a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae nu se adresează în mod pietist doar sufletului uman, ci şi trupului omenesc. Adânc înrădăcinată în tradiţia filocalică, spiritualitatea autentic creştină nu se ridică împotriva trupului ca atare, ci împotriva patimilor trupeşti, ca mişcări iraţionale, ce vatămă fiinţa umană, pe care tinde să le convertească prin lucrarea Duhului Sfânt în Hristos şi Biserică, în mişcări raţionale, potrivit firii trupului, adică în virtuţi, menite să contribuie la transfigurarea omului întreg. Părintele Stăniloae înfăţişează trupul înviat al lui Hristos, ca mister al materiei tranfigurate.

Or, din momentul în care spiritualitatea tinde la transfigurarea nu numai a sufletului ci şi a trupului — transfigurare care începe în lumea de aici şi se va desăvârşi în lumea ce va să vină — este clar că departe de a favoriza fuga de lume, angajează credinciosul în răspundere faţă de semen şi societate. Acesta este motivul pentru care Părintele Stăniloae consacră pagini întregi responsabilităţii creştine faţă de Dumnezeu, de semeni şi

12 *Ibidem*, vol. II, p. 339.

lume. Dacă autorul pune un accent deosebit pe relațiile interne și personale dintre Hristos și Biserică aceasta se datorește faptului că transformarea omului nu se realizează numai prin schimbarea structurilor exterioare, în sens marxist, ci mai întâi prin transfigurarea interioară a credincioșilor în Hristos și Biserică prin Duhul Sfânt. Iar această transfigurare devine posibilă doar atunci când spiritul nu mai rămâne exterior materiei, ci interior ei. Oricât ar părea de paradoxal, Părintele Stăniloae a arătat, în lumina tradiției patristice, că materia este concentrare de spirit și energie. Iar adevărul acestor afirmații a fost deplin dovedit de progresele fizicii fundamentale contemporane, deși în această viață nu dispunem de categorii capabile să redea în mod adecvat starea trupurilor transfigurate, în Împărăția lui Dumnezeu, după învierea de obște.

Pr. prof. dr. Dumtiru Radu, București

COORDONATE ȘI PERMANENTE TEOLOGICE ÎN OPERA PĂRINTELUI ACAD. PROF. Dr. DUMITRU STĂNILOAE

1. Aniversarea unei personalități de primă mărime în cultura și spiritualitatea românească, concretizată într-o serie de opere de valoare excepțională, își are importanța ei cu totul deosebită atât pentru instituția care a dat o asemenea personalitate creatoare de valori, pentru comunitatea în care s-a ridicat și lucrat, pentru cei cu care a activat, cât și pentru toți cei care au beneficiat și beneficiază de roadele muncii de excepție a acestei personalități. O astfel de aniversare ne ocazionează nouă, astăzi, Părintele Academician Profesor Doctor Dumitru Stăniloae, la împlinirea vârstei cu adevărat patriarhale de 90 de ani (16 noiembrie 1993).

Desigur, nu avem pretenția că vom putea prezenta într-o sinteză, și aceea foarte succintă, ceea ce reprezintă Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, prin activitatea sa didactică și mai cu seamă prin activitatea sa științific-publicistică, pentru gândirea și literatura teologică românească, inclusiv pentru cultura românească contemporană, pentru Ortodoxie în general și pentru cercetarea teologică pe plan ecumenic. Căci, într-un răstimp de peste șase decenii, Părintele Profesor Stăniloae este autorul unei opere publicistice-fluviu: cărți, traduceri, monografii, studii și articole, recenzii și note critice, în toate periodicele bisericești din țară, și în multe reviste de peste hotare, în care abordează toate subiectele cheie ale învățăturii ortodoxe în confruntarea ei cu teologiile occidentale și în același timp în deschidere ecumenică, pe drumul unității creștine ecleziale.

Prin toate acestea Părintele Profesor Stăniloae este și autorul unei gândiri teologice personale, de mare adâncime și finețe în același timp, articulată în învățătura și lucrarea Bisericii Ortodoxe, susținând, pe plan extern, dialogul teologic ecumenic bilateral și multilateral în care este angajată Biserica noastră, de la intrarea ei ca membră în Consiliul Ecumenic al Bisericilor în noiembrie-decembrie 1961.

Contribuția remarcabilă a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae își așteaptă cercetătorii care s-o prezinte și să o evalueze în studii sistematice și de profundă analiză teologică, îndeosebi dintre teologii care au ceva comun cu însăși viziunea teologică a autorului aniversat astăzi. Filosofii teiști, de asemenea, vor beneficia de aprofundările inedite date de Părintele Stăniloae

persoanei umane plecând de la adevărul că Dumnezeu este Unul şi în același timp Trei.

Până la studii de adâncime şi de sinteze teologice în acelaşi timp, încercăm în paginile care urmează, o privire de ansamblu, foarte generală de altfel, asupra personalității, operei şi gândirii teologice a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae în contextul Ortodoxiei româneşti. În această sinteză vom identifica câteva din coordonatele şi permanențele gândirii teologice a marelui nostru sărbătorit.

2. Născut la 16 noiembrie 1903, în satul Vlădeni, județul Braşov, din părinți țărani săraci, buni creştini, după şcoala primară în satul natal, tânărul Dimitrie Stăniloae urmează liceul confesional „Andrei Şaguna" din Braşov (1916—1922). A studiat teologia la Facultatea de Teologie din Cernăuți, unde şi-a luat licența în anul 1927, cu teza: Botezul copiilor, după ce făcuse un an de studii la Facultatea de Litere a Universității din Bucureşti. După un an de studii la Facultatea de Teologie din Atena (1927—1928) a luat doctoratul în Teologie la Cernăuți, cu teza pregătită la Atena: **Viaţa şi actualitatea Patriarhului Dositei al Ierusalimului şi legăturile lui cu Ţările Româneşti,** publicată în anul 1929 în revista „Candela" a Facultății de Teologie din Cernăuți şi apoi în extras, în acelaşi an.

Marele teolog al vremii şi patriot, Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului, care îl întreţinuse ca bursier la Cernăuţi şi Atena, îl trimite la studii de specializare în Istoria bisericească universală, peste hotare, la München, Berlin, Paris, Belgrad, cu intenția de a-l folosi în învăţământul teologic universitar şi în ierarhia Bisericii. Revenit în ţară, în 1929, este numit — la vârsta de 26 de ani — profesor la Academia Teologică din Sibiu, predând, pe rând sau concomitent, Dogmatica, Istoria bisericească universală şi Pastorala, iar din 1936 a preluat definitiv şi exclusiv catedra de Teologie Dogmatică la această Academie până în 1946, fiind în acelaşi timp şi rector al al acesteia (1936—1946) şi redactor al „Telegrafului Român" (1930—1945). La începutul anului 1947 s-a transferat, prin chemare, la Facultatea de Teologie din Bucureşti, unde a funcționat în anii 1947 şi 1948 ca profesor de Ascetică şi Apologetică, iar din ianuarie 1949 ca profesor la catedra de Teologia Dogmatică şi Simbolică pentru cursurile de doctorat, şi mai apoi pentru cursurile de licență şi doctorat (1970) până la ieşirea la pensie, în octombrie 1973. Iar din octombrie 1973 până acum câţiva ani în urmă a funcţionat ca profesor consultant la cursurile de doctorat, conducând numeroase teze de doctorat în Teologia Dogmatică şi Simbolică şi fiind membru şi preşedinte în comisii de doctorat.

3. După traducerea din greceşte a Dogmaticii lui Hristu Andrutos (Sibiu, 1930), pe care o şi foloseşte câţiva ani, la cursul de Teologia dogmatică şi Simbolică, Părintele Profesor Stăniloae orientează studiul Dogmaticii ortodoxe spre scrierile patristice şi postpatristice, dând astfel, cu ajutorul acestora, prospeţime, adâncime şi autentic duh teologic ortodox expunerilor dogmatice de la catedră şi în scris. Începutul viguros al noului discurs teologic îl marchează **Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama,** Sibiu, 1938, studiu monografic de mare adâncime asupra gândirii palamite despre fiinţa şi energiile divine necreate. Această lucrare este, de fapt, prima aprofundare teologică de substanţă a gândirii palamite în teologia ortodoxă în general,

după care vor veni lucrările teologului John Meyendorff, dar ea este şi prima lucrare în literatura românească teologică cu impact în gândirea dogmatică şi în spiritualitatea ortodoxă românească, ascetică şi mistică.

Cu această lucrare, Părintele Profesor Stăniloae deschide **drum coordonatei patristice** a studiului Dogmaticii ortodoxe în literatura noastră teologică de specialitate.

Urmând gândirii patristice, Dogmatica ortodoxă, în viziunea Părintelui Stăniloae, va rămâne în relaţie strânsă atât cu întreaga literatură teologică dogmatică ortodoxă ecumenică, cu cea interconfesională, cât şi cu cea filosofică care se dovedeşte un auxiliar preţios pentru aprofundarea anumitor teme teologice, din domeniul creaţiei, al antropologiei, al relaţiei omului cu societatea şi cu lumea, ş.a. Mărturie a acestei viziuni şi un început consistent al acestei preocupări la teologul nostru îl constituie lucrarea acestuia: **Iisus Hristos sau restaurarea omului**, Sibiu, 1943, 404 p., care este o aprofundare teologică şi filosofică în acelaşi timp privind hristologia şi soteriologia obiectivă, cu luări de poziţie pertinente faţă de teologia dialectică şi, prin aceasta, faţă de filosofia existenţialistă teistă, în mare vogă atunci, cu cele două mari piscuri în teologia protestantă dialectică: Karl Barth şi Emil Brunner. Este o carte de referinţă în literatura teologică ortodoxă a epocii, prin faptul că pune în relief, pentru prima dată —, unul din aspectele fundamentale ale învăţăturii ortodoxe despre răspundere: aspectul ontologic, prezent la Părinţii Bisericii din Răsărit şi aprofundat de Părintele Stăniloae într-o consistentă şi elevată expunere teologică şi filosofică bine susţinută şi patristic, care urmăreşte să evidenţieze în acelaşi timp, sensurile duhovniceşti ale adevărului dogmatic.

Acest aspect îşi are explicaţia în Iisus Hristos ca Dumnezeu adevărat şi om adevărat, adică în consecinţele uniunii ipostatice şi anume în comunicarea însuşirilor şi îndumnezeirea firii omeneşti asumate la Întrupare de Fiul lui Dumnezeu, acestea fiind sursă de putere a îndumnezeirii noastre a tuturor. Sfinţii Părinţi socotesc, în acest sens, că în întrupare este dată potenţial întreaga îndumnezeire a firii umane a Cuvântului lui Dumnezeu şi deci întreaga mântuire a noastră sau în orice caz, începutul mântuirii. Căci dacă omul Iisus n-ar fi fost în acelaşi timp Dumnezeu şi prin aceasta lipsit de păcat şi întărit în lupta împotriva ispitelor, firea umană a Lui n-ar fi fost îndumnezeită şi noi nu ne-am fi mântuit. Prin însuşi faptul că Hristos a legat-o de ipostasul Său, firea umană n-a mai putut cădea ca firea lui Adam. Întrupându-se, Fiul lui Dumnezeu a întărit în Sine, cortul uman cel creat după chipul Său şi ruinat prin Adam. Iisus Hristos este noul Adam, pentru că în El firea omenească apare înnoită, cum a fost înainte de cădere, dar spre deosebire de primul Adam, El rămâne mereu nou şi izvor de înnoire a firii omeneşti. Iisus Hristos rămânând în ansamblul uman un punct fix, neschimbabil prin cădere, numai în legătură şi în comuniune cu El se pot ridica din păcat şi mântui şi ceilalţi oameni.[1] Această idee o exprimă concis

1 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Aspectele esenţiale ale operei de răscumpărare în concepţia ortodoxă*, în „Teologia dogmatică şi simbolică", manual pentru Institutele Teologice, vol. II, Bucureşti, 1958, p. 627—628 sq.

Sfântul Grigorie Palama în cuvintele: „Şi aşa să fie cu adevărat Adam nou şi să rămână cu adevărat nou şi puternic, neînvechindu-se nicidecum şi pe Adam cel vechi să-l rezidească în Sine şi să-l păstreze pururea nou" (P.G. 151, col. 193).

Aspectul ontologic al răscumpărării redat de Părintele Profesor Stăniloae într-o primă sinteză bine articulată în manualul de „Teologie dogmatică şi simbolică" din 1958 are la bază ampla aprofundare teologică hristologică şi soteriologică şi prin aceasta si antropologică, realizată de acesta în lucrarea: „Iisus Hristos sau restaurarea omului". Suportul patristic principal al acestei aprofundări din această primă monografie de Teologie dogmatică îl constituie scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul, pe care Părintele Profesor Stăniloae le va traduce aproape pe toate în româneşte în anii următori, pentru a fi la îndemâna tuturor teologilor şi cititorilor de literatură teologică.

Legat de consecinţele uniunii ipostatice, Părintele Prof. D. Stăniloae ne dă, în aceeaşi carte, un număr mare de pagini de antropologie creştină ortodoxă, punând la contribuţie atât gândirea patristică cât şi gândirea filosofică a veacului (filosofia existenţialistă în varianta ei teologică a lui Karl Barth şi Emil Brunner). Aceste pagini vor constitui un punct de plecare pentru monografiile teologice de mai târziu consacrate omului în relaţia lui cu Dumnezeu şi cu semenii, pe drumul îndumnezeirii lui ca mădular al Trupului lui Hristos, Biserica (**Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă**, Craiova, 1988; **Chipul nemuritor al lui Dumnezeu**, Craiova, 1987, **Omul şi Dumnezeu**, în „Studii de Teologie dogmatică ortodoxă", Craiova, 1991, pp. 155—304 ş.a.).

Mântuirea adusă de Hristos prin Întruparea, învăţătura, Patimile, moartea pe Cruce şi Învierea din morţi, pecetluită şi încununată prin Înălţarea la Cer, şi pusă în lucrare pentru toţi la Cincizecime odată cu venirea personală a Duhului Sfânt în lume trimis de Tatăl în numele Fiului (Ioan 14, 26), dar şi de Fiul de la Tatăl cu Duhul Adevărului (Ioan 15, 26), şi cu intrarea în istorie a Bisericii, ca comuniune şi comunitate concretă a oamenilor cu Dumnezeu, prin Hristos, este înainte de toate, refacerea şi înnoirea ontologică a umanităţii întregi prin restaurarea şi îndumnezeirea firii umane din Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul. Ideea aceasta este indicată chiar în titlul cărţii.

Aspectul ontologic al răscumpărării sau mântuirii obiective este subliniat apoi de Părintele Profesor Dumitru Stăniloae prin evidenţierea, pentru prima dată în teologia românească, a raportului dintre persoana şi opera lui Iisus Hristos. Venind în lume şi făcându-se om adevărat întru toate asemenea nouă, afară de păcat, Hristos, subliniază autorul, „rămâne de-a pururi în legătură cu noi, ca unicul izvor de la care ne vine mântuirea. Mântuirea înseamnă relaţie, comuniune intimă cu Iisus Hristos, nu o conformare individualistă cu o anumită doctrină. Mântuirea nu e o gnoză sau o etică. Ea nu se realizează prin a şti sau a face ceva, ci prin trăirea cu Iisus Hristos. Din această trăire cu Hristos rezultă şi a şti ce a face. Aceasta pentru că Iisus Hristos nu e om simplu, ca ceilalţi întemeietori de religii, ci Dumnezeu în-

suși venit în maximă apropiere de noi cu iubirea Sa".[2] Deci, „a căuta mântuirea înseamnă a căuta pe Iisus Hristos, comuniunea cu El. Starea de mântuire e starea de comuniune cu Iisus Hristos ca Dumnezeu și prin El sau datorită Lui și cu semenii. Mântuirea o avem numai dacă Omul Iisus ni s-a descoperit ca Dumnezeu care ne-a devenit acel Tu suprem și totuși apropiat . . .[3]"

Din această pricină, opera lui Iisus Hristos, adică răscumpărarea neamului omenesc din robia păcatului și a morții, și refacerea comuniunii omului cu Dumnezeu, odată cu înnoirea ființei umane înseși și îndumnezeirea acesteia, prin lucrarea harului dumnezeiesc, „este insepaarbilă de persoana Lui. Prin opera cuiva intrăm în legătură cu persoana lui. Cuvântul rostit de cineva, fiind o operă a lui, e o manifestare a persoanei lui, o punte pe care ne-o aruncă ca să ne cheme în relație, în comuniune cu el".[4] De aceea, „persoana lui Hristos este nedespărțită de opera Lui, de manifestarea dragostei Sale. Numai printr-o abstracțiune se poate vorbi deosebit de persoana Lui. In mod firesc persoana Lui se manifestă în fapte mântuitoare. Iar faptele mântuitoare sunt nedespărțite de persoana Lui".[5]

Inseparabilitatea acestora, adică a persoanei divine a lui Hristos și a operei Sale de mântuirea noastră a tuturor, prin jertfa și învierea Lui își are temeiul în faptul că Hristos este Dumnezeu, și anume Dumnezeu-Omul nu numai în momentul întrupării ci în toată lucrarea Lui de mântuire a noastră, și rămânând unul dintre noi chiar și pe scaunul slavei de-a dreapta Tatălui, fiindcă este Dumnezeu, adevăr subliniat magistral în aprofundarea teologică dată.

Întruparea a fost premisa, a fost primul mare act al iubirii lui Dumnezeu față de noi oamenii. „Ea a pus baza desfășurării întregii descoperiri a uluitoarei Sale iubiri, care a mers până la capăt, cel al morții. Descoperirea dragostei este pentru cel în favorul căruia se face una cu înfiintarea dragostei. Pentru el pur și simplu n-a fost, înainte de a se arăta, dragostea. De aceea descoperirea dragostei divine e condiția creatoare a mântuirii omului. Dar întoarcerea dragostei Fiului către om și desfășurarea arătării ei până la suportarea morții pentru el, e în același timp o restabilire a omului în raportul de comuniune cu Tatăl, o satisfacere a legii de comuniune între om și Dumnezeu, în conformitate cu care a creat Dumnezeu pe om, o omagiere a întregii fericiri care-i poate proveni în situația de partener al comuniunii cu Tatăl . . .". De aceea, „ne mântuim prin legătura cu Iisus Hristos care ne-a grăit și-și repetă cuvintele Sale de Dumnezeu prin gură de om și care ne-a arătat prin moartea Sa nesfârșita Sa iubire dumnezeiască, manifestând prin aceasta și întregul omagiu al omului față de Dumnezeu-Tatăl și având ca urmare asupra Lui, ca primul dintre noi și pentru noi, dragostea Tatălui".[6]

Vorbind despre Hristos și lucrarea Sa mântuitoare Părintele Profesor Dumitru Stăniloae aprofundează noțiunea de persoană în general și realita-

2 *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 186.
3 *Ibidem*.
4 *Ibidem*.
5 *Ibidem*, p. 187.
6 *Ibidem*, p. 192.

tea supraexistentă a persoanei divine a lui Iisus Hristos îndeosebi, și implicațiile ei soteriologice pe care le va urmări constant în toate lucrările sale, evidențiind, de fiecare dată, noi semnificații și nuanțe.

Cele trei demnități ale Mântuitorului: chemarea de Profet, slujirea de Arhiereu și demnitatea de Împărat, și prin acestea cele trei direcții ale operei de răscumpărare: cea către Dumnezeu-Tatăl, cea către firea umană proprie, primită la întrupare și cea către toți oamenii cuprinși în Sine prin firea umană asumată, adică aspectul recapitulativ, își află explicația și puterea lucrătoare a mântuirii noastre în persoana Dumnezeu-Omului Iisus Hristos.

Până la adâncimea ființei Sale, Hristos este absorbit în aceste slujiri și lucrări. Nici unul dintre oamenii, care sunt preoți și învățători, nu este atât de identificat cu aceste slujiri ca Iisus Hristos. „Persoana lui Iisus Hristos fiind deplin identificată cu aceste slujiri, acestea, subliniază Părintele Profesor, nu sunt simple lucrări accidentale ale Lui, ci El însuși e deplin arhiereu, deplin profet, deplin împărat..., mai justă a întregii Lui misiuni și a Persoanei Sale divine. Însăși misiunea pe care a îndeplinit-o El, rostul pentru care s-a întrupat și pentru care lucrează este exprimat în aceste trei slujiri sau demnități".[7]

În Sine și în raporturile Sale interne, Dumnezeu nu este nici profet, nici împărat și cu atât mai puțin arhiereu. Numai în raport cu omul, cu lumea, Dumnezeu este Învățătorul și Împăratul prin excelență al acestora. Fiul lui Dumnezeu este Învățător și Împărat al omenirii și înainte de Întrupare, dar în sensul precis cerut și legat de lucrarea mântuirii toate cele trei demnități sau slujiri le are numai de la Întrupare. Arhiereu este Fiul lui Dumnezeu numai în urma căderii omului, ca Cel ce se întrupează și mijlocește și ca om, adică în calitatea Lui de Dumnezeu-Omul la Dumnezeu pentru mântuirea noastră a tuturor.

Pe toate aceste trei demnități, chemări sau slujiri, Mântuitorul Iisus Hristos le întrunește întru Sine în grad suprem, pentru că este Dumnezeu cel viu, adică Dumnezeu personal.

Aprofundarea și argumentarea teologică a celor trei demnități și lucrări ale lui Hristos, precum și evidențierea momentelor principale legate de fiecare dintre aceste slujiri și lucrări, în ansamblul răscumpărării sau mântuirii obiective, cu ajutorul Părinților Bisericii și în fața diverselor teorii teologice occidentale și filosofice în general (p. 185—404) prezintă și astăzi, la împlinirea a cnicizeci de ani de la apariția cărții, același interes în literatura teologică românească și ortodoxă în general, în confruntarea ei cu teologia occidentală.

Monografia **Iisus Hristos sau restaurarea omului,** Sibiu, 1943, rămâne și astăzi o carte de referință în materie de hristologie și soteriologie obiectivă, interesând în același timp și antropologia creștină ortodoxă în literatura teologică românească și ortodoxă ecumenică.

Aceasta impune cea de a doua coordonată principală în studiul dogmaticii ortodoxe: **coordonata ontologică și personalistă.** Mântuirea înseamnă comuniunea omului cu Dumnezeu în Iisus Hristos Dumnezeu-Omul, și cu

7 *Ibidem*, p. 194.

Hristos, şi prin Hristos plin de tot Duhul Sfânt cu semenii noştri. Locul şi spaţiul în care are loc această comuniune personală a omului cu Dumnezeu este Biserica, în calitatea ei de Trup al lui Hristos. Ea, Biserica, este un întreg format din toţi cei care cred în El, dar şi dintr-o realitate ce-i învăluie, având-L pe El ca centru. Biserica este un întreg temporal, supratemporal[8] şi anume o comuniune şi comunitate de persoane, temporală şi supranaturală, datorită lui Hristos care rămâne în veac capul ei şi legat de ea. Deci, dimensiunea ontologică şi personală pe care ne-o descoperă hristologia şi soteriologia se prelungeşte şi se dezvoltă în comunitatea eclezială.

De realitatea şi misterul persoanei este legată învăţătura despre Revelaţia şi cunoaşterea lui Dumnezeu, asupra cărora, în dialog cu filosofia în general şi cu o anumită filosofie, Părintele Profesor Dumitru Stăniloae va stărui în lucrarea: **Poziţia Domnului Lucian Blaga faţă de creştinism şi ortodoxie**, Sibiu, 1942, în care sunt evidenţiate o serie de trăsături specifice ale ortodoxiei româneşti.

4. Punctul culminant al cercetării Părintelui Academician Profesor Dumitru Stăniloae, în materie de Teologie dogmatică şi simbolică îl constituie tratatul: **Teologia Dogmatică Ortodoxă**, în trei volume, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1978.

Acest tratat a fost precedat după un număr mare de studii şi articole, tratând diverse probleme de dogmatică, de o contribuţie substanţială, ca volum şi conţinut de idei, în capitolele cheie ale învăţăturii ortodoxe, la **Teologia dogmatică şi simbolică**, manual pentru Institutele Teologice, vol. I şi II, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1958, (vol. I şi II, 1005 p.).

Din această contribuţie amintim: Cunoaşterea lui Dumnezeu în Ortodoxie; Fiinţa şi lucrările necreate ale lui Dumnezeu; Deosebiri interconfesionale asupra antropologiei (în vol. I) şi: Aspectele esenţiale ale operei de Răscumpărare în concepţia ortodoxă; Doctrina ortodoxă despre raportul între natură şi har; Doctrina ortodoxă şi catolică despre condiţiile subiective ale întrupării în expunere comparativă; Doctrina protestantă şi ortodoxă despre condiţiile subiective, în expunere comparativă; Doctrina ortodoxă despre Biserică şi unele subcapitole (în vol. II).

Capitolele, din acest manual universitar de Teologie dogmatică şi simbolică, care nu menţionează între coautorii săi pe Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, aflat atunci în închisorile comuniste ca deţinut politic, au la bază aceeaşi coordonată patristică şi ilustrează dimensiunea ontologică şi personalistă a învăţăturii ortodoxe.

Teologia Dogmatică Ortodoxă în trei volume, nu este un simplu curs universitar şi nici chiar un tratat, ci o sinteză atotcuprinzătoare de Teologie dogmatică ortodoxă, gândită şi elaborată la cel mai înalt nivel teologic, într-o expunere personală care se adresează nu atât începătorilor în studiul Dogmaticii, cât mai ales celor care au şi ei o bogată şi serioasă pregătire teologică în specialitate, precum şi o frumoasă iniţiere şi o bună cunoaştere în cele ale filosofiei, în plus o audienţă la adevărurile de credinţă şi o deschidere spre sensurile duhovniceşti ale acestor adevăruri.

---

8 *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 398.

Sub raportul conținutului și al deschiderii ei ecumenice, această sinteză dogmatică beneficiază de bogata cercetare publicistică a autorului ei din anii 1950—1978, prezentă în toate periodicile centrale și mitropolitane ale Bisericii noastre, precum și în multe reviste teologice străine și în culegeri de studii. Capitolele și subcapitolele acestei sinteze își au însă individualitatea și ineditul lor, ceea ce sporește valoarea cărții și interesul cercetătorilor.

În prezentarea temelor, autorul a căutat, după propria-i mărturisire „să descopere semnificația duhovnicească a învățăturii dogmatice, să evidențieze adevărul lor în corespondență cu trebuințele adânci ale sufletului, care-și caută mântuirea și înaintează pe drumul ei în comuniunea cât mai pozitivă cu semenii, prin care ajunge la o anumită experiență a lui Dumnezeu, ca comuniune supremă și ca izvor al puterii de comuniune" **(Prefață)**. Părintele Profesor Dumitru Stăniloae a părăsit metoda scolastică a tratării dogmelor ca propoziții abstracte, de un interes pur teoretic și în mare măsură depășit, fără legătură cu viața adâncă duhovnicească a sufletului, conducându-se de metoda de care s-ar fi folosit Sfinții Părinți, tradusă în vremea noastră: „Ne-am silit, subliniază P. C. Sa, să înțelegem învățătura Bisericii, în spiritul Părinților, dar în același timp să o înțelegem așa cum credem că ar fi înțeles-o ei astăzi. Căci ei n-ar fi făcut abstracție de timpul nistru, așa cum n-au făcut de al lor" **(Prefață)**.

Cercetarea științifică a lucrării întreprinse învederează pe deplin metoda folosită și scopul ce și l-a propus și realizat autorul, dând la iveală această summă teologică (summa theologica) românească, față de care interesul teologilor în general și al celor de specialitate în special, precum și al celor iubitori de gândire teologică aprofundată și de substanță s-a manifestat din plin chiar de la apariție și este din ce în ce mai viu, reclamând noi ediții ale acesteia.

Lectura cărții invită pe cititor la mânecare adâncă cu autorul în aprofundarea marelui mister al persoanei lui Dumnezeu, a lui Dumnezeu Cel în Treime închinat, precum și la definirea conceptului de persoană umană, descoperit nouă de Dumnezeu în Mântuitorul Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul.

Prima idee majoră care sintetizează și structurează întreaga gândire teologică a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae poate fi indicată printr-un singur nume sau prin două cuvinte: **Iisus Hristos,** adică Fiul lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea noastră. De aceea, nu întâmplător, prima lucrare de anvergură teologică a Părnitelui Dumitru Stăniloae a fost **Iisus Hristos sau restaurarea omului**, Sibiu, 1943. Iisus Hristos este adevărul central al învățăturii și credinței creștine ortodoxe privind mântuirea omului, în sens obiectiv și subiectiv. Acest adevăr a fost aprofundat și explicitat de Părintele Stăniloae în toate studiile sale, fie că acestea se ocupau cu hristologia sau soteriologia, sau fie că se ocupau cu Biserica, cu Sfintele Taine sau cu Eshatologia.

Iisus Hristos este Dumnezeu-Omul și Omul central fiindcă este și rămâne Dumnezeu, unind în Sine pe cele de Sus cu cele de Jos, adică pe Dumnezeu cu omul și, prin aceasta, pe Dumnezeu cu întreaga creație. El „s-a arătat astfel ca Dumnezeu minunat, întrucât s-a arătat ca ființa cea mai omenească. El a apărut dintr-un punct de vedere, deplin încadrat în con-

diţiile vieţii umane, dar pe de altă parte, depăşind limitele acestei vieţi, săvârşind nu numai faptele cele mai umane, ci şi pe cele mai presus de lume. El a flămânzit, a însetat, a avut nevoie de somn, a suferit de dureri fizice, de neînţelegerea semenilor săi pentru umanitate. S-a smerit mai mult ca toţi, umblând cu vameşii, cu oprimaţii şi batjocoriţii societăţii, dar nu s-a lăsat abătut de la iubirea desăvârşită, nu a invidiat, nu a cârtit, deşi a mustrat pe cei nedrepţi, pe cei prefăcuţi, pe cei vicleni, pe cei silnici, dar fără să le închidă calea mântuirii, calea revenirii la adevărata umanitate; s-a rugat pentru toţi şi a săvârşit şi putea săvârşi oricând fapte de putere mai presus de ale naturii şi ale oamenilor".[9]

În Iisus Hristos avem atât începutul cât şi mijlocul şi ţinta sau capătul final al tuturor drumurilor lui Dumnezeu către lume, către om, precum şi al tuturor drumurilor omului şi lumii creaţiei către Dumnezeu.[10] Acţiunea lui Hristos ca Dumnezeu către lume şi către om, privind mântuirea, începe la Întrupare şi sfârşeşte cu Învierea lui Hristos. „Această acţiune face umanitatea Sa mediu al faptelor minunate ale lui. Hristos ca Dumnezeu şi părtaşe la ele. Datorită acestei acţiuni, Hristos este nu numai Dumnezeu, ci si omul desăvârşit, sau deplin realizat prin puterea lui Dumnezeu, cum n-a fost şi cum nu va fi altul".[11]

Prin acţiunea Sa ca Dumnezeu asupra umanităţii, Hristos a ridicat această umanitate, dar nu fără contribuţia ei, la un nivel la care nu s-a mai aflat umanitatea nici unui alt om. „Dar în această desăvârşire Hristos ca om rămâne totuşi om autentic sau omul realizat în modul cel mai autentic. Şi numai realitatea însăşi a putut da autorilor Noului Testament capacitatea să descrie această umanitate atât de veridică, atât de superior autentică a lui Hristos. Toate însuşirile umanităţii lui Hristos se armonizează cu îndreptarea Lui prin viaţă şi moarte spre ceilalţi şi spre Dumnezeu, dar şi cu faptul dumnezeirii Sale".[12]

Dar Mântuitorul Iisus Hristos este totdeauna unit cu Duhul Sfânt, atât în creaţie ca Logos al Tatălui, cât şi în lucrarea de mântuire a omului şi-a acesteia, idee prezentă la tot pasul în gândirea Părintelui Profesor Stăniloae: „Dacă Fiul lui Dumnezeu a dat la început existenţă omului, adresându-i-se ca unui alter-ego al subiectului său",[13] prin Duhul Sfânt s-a făcut omul fiinţă vie. Omul este după chipul lui Dumnezeu (Fac. 1, 26), şi în mod deosebit după chipul Logosului. Dar „omul se constituie în mod deplin încă de la începutul existenţei sale prin suflarea de viaţă a lui Dumnezeu, adică prin Duhul Sfânt." Iar în lucrarea de mântuire a omului „cu atât mai mult se constituie acum Cuvântul lui Dumnezeu ca om prin împreună-lucrarea Duhului Sfânt. Prin lucrarea Duhului Sfânt omul se constituie ca subiect prin care se afirmă spiritul, ca un factor superior faţă de natură, deci nu ca un obiect; prin lucrarea Duhului Sfânt omul e chemat la un dialog cu Logosul. În Hristos omul află împlinirea supremă în identitatea sa, ca subiect,

9 Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică ortodoxă*, vol. II, p. 28.
10 *Ibidem*, p. 26—27.
11 *Ibidem*, p. 27.
12 *Ibidem*, p. 27—28.
13 *Ibidem*, p. 78.

cu Logosul, ca subiect divin, prin prezenţa Duhului însuşi ca persoană".[14]

Deci în iconomia mântuirii noastre, Duhul Sfânt şi Cuvântul lucrează împreună de la început, din momentul întrupării în istorie a Fiului lui Dumnezeu: „Duhul nu crează un trup în sine, ci trupul la a cărui formare lucrează Duhul e trupul pe care şi-l formează totodată Cuvântul prin imprimarea Sa în el, ca fiind ipostas al lui. Duhul îi dă viaţa, Cuvântul îi dă specificul de trup al Său, îi dă identitatea personală, prin încadrarea lui în Sine însuşi ca ipostas al lui".[15]

Pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime este actul de trecere de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală, la extinderea acestei lucrări la celelalte fiinţe umane care se încorporează în Hristos ca mădulare ale Trupului Său, Biserica: La rândul ei, Biserica aflată virtual în trupul lui Hristos ia fiinţă actuală şi intră în istorie ca o comunitate concretă de oameni în comuniune cu Dumnezeu prin iradierea Duhului Sfânt din trupul lui Hristos în celelalte fiinţe umane, la Rusalii. Fără Biserică, opera de mântuire săvârşită de Hristos, prin Întruparea, Învăţătura, Patimile, Jertfa Crucii şi Învierea Sa din morţi, acestea toate încununate de Înălţarea Lui la cer întru slăvire, nu s-ar putea realiza.[16]

Biserica este plină de Hristos şi de viaţa Duhului Sfânt începând din ziua Cinciizecimii. Iar „Duhul Sfânt, cum subliniază Părintele Profesor Dumitru Stăniloae trebuie socotit totdeauna ca Duhul lui Hristos, deci nu trebuie văzut în nici un fel despărţit de Hristos. E falsă imaginea unui Hristos în cer şi a Duhului Sfânt în Biserică, pentru că nu ia în serios unitatea Persoanelor treimice. Aceasta duce sau la raţionalism sau la sentimentalism, sau la amândouă ca atitudini paralele, ducând fie la instituirea unui locţiitor al lui Hristos, ca în catolicism, fie la afirmarea unui individualism, inspirat de capriciile sentimentale, considerate ca impulsuri ale Duhului Sfânt şi menţinute în frâu de prezenţa unui Hristos care ne înfăţişează o umanitate de model bine conturată şi ne oferă prin Duhul Sfânt puterea de a ne dezvolta după chipul ei".[17]

După învăţătura ortodoxă cele două iconomii, cea a lui Hristos şi cea a Duhului Sfânt, în creaţie, în mântuire şi în Biserică sunt inseparabile. „Prin Duhul Sfânt pătrunde în inimi însăşi Hristos, dar acesta, întrucât trupul Lui s-a pnevmatizat în mod culminant prin Duhul care a penetrat şi copleşit cu totul trupul lui Hristos.

Prezenţa Duhului Sfânt în noi este atât de legată de a Fiului şi Tatălui, încât, cum spune Sf. Ioan Gură de Aur, „dacă n-ar fi Duhul, n-am putea numi pe Iisus Domn, nici pe Dumnezeu Tată", deci n-am putea rosti nici rugăciunea Tatăl nostru.[18] „Duhul ne vine ca purtător al infinităţii iubirii Tatălui faţă de Fiul Său, căci această infinitate ne îmbrăţişează prin Fiul şi pe noi şi ni se comunică şi nouă prin transparenţa Fiului. Iar în transparenţa Fiului se arată nu numai nouă dumnezeirea Tatălui şi iubirea Lui, ci se arată

14 *Ibidem*, p. 80.
15 *Ibidem*, p. 83.
16 *Ibidem*, p. 196.
17 *Ibidem*, p. 197—198.
18 In *Sanctam Pentecostem*, hom. II, P.G. 50, col. 458; apud. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 198.

și Tatălui, persoanele omenești, care cred în Hristos și se deschid Tatălui în El".[19]

Prin urmare, Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, plin de tot Duhul Sfânt care odihnește în El și ca om și lucrează prin El mântuirea noastră, este o primă mare permanență teologică în toată gândirea Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, marea sa sinteză dogmatică ilustrând-o din plin și la tot pasul.

b. **Sfânta Treime, adevăr atotcuprinzător și mântuitor.** Dogma Sfintei Treimi se descoperă, se face înțeleasă și mântuitoare tot în Hristos, căci „pentru creștinism, subliniază Părintele Profesor Stăniloae, există un singur adevăr atotcuprinzător care ne mântuiește, Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul. Adevărul atotcuprinzător este propriu-zis Sfânta Treime, comuniunea Persoanelor supreme; dar Ea lucrează mântuirea prin Fiul lui Dumnezeu, ipostasul divin care unește în Sine dumnezeirea și umanitatea dorind să adune în Sine toate. În Logosul divin își au originea și baza, existența și sensurile, toate și prin Întruparea Lui adună toate creaturile în Sine. Dogmele explicitează deci pe Hristos și lucrarea Lui de recapitulare a tuturor în El. Iisus însuși a spus: „Eu sunt adevărul" (Ioan, 14, 6).[20] „Temelia credinței în Treime este Hristos, ca revelație concretizată. și culminantă a ei."[21] Aceasta, pentru că prin Întruparea Sa, Hristos intră în comuniune perfectă cu Dumnezeu ca om și în comuniune perfectă ca Dumnezeu cu oamenii. „În El (Hristos), fiecare om este în comuniune perfectă cu toate Persoanele treimice. În comuniune cu El fiecare om, devenit fiul Tatălui prin har, se bucură de dragostea deplină a Tatălui lui Hristos, iar Tatăl se poate bucura de dragostea perfectă a omului Hristos, devenind Fiul Lui, dragoste în care se naște dragostea tuturor celor ce cred în El".[22] Cunoștința Treimii de Persoane „este revelată ca realitate în Hristos. Dar odată revelată în realitatea Persoanei lui Hristos, adică trăită în Acesta, Treimea își descoperă ca o presiune reală și calitatea Ei de sens suprem al existenței noastre, ca împlinire a aspirației noastre după sensul ultim".[23]

Comuniunea eternă cu Dumnezeu după care aspiră omul, în virtutea faptului că este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Fac. 1, 26, 27), și pe care trebuie s-o realizeze în Hristos prin lucrarea Duhului Sfânt, „își are originea și împlinirea, cum subliniază Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, în deoființimea eternă a Persoanelor treimice divine. Desigur, dacă unitatea neconfundată între Persoanele divine e asigurată de comunitatea de natură, comuniunea între Dumnezeu și cei ce cred e asigurată de participarea lor la natura divină, după har, sau la energiile ce iradiază din natura comună a celor trei Persoane divine, adică din comunitatea lor iubitoare. Dar natura umană, subzistență în mai multe persoane, trebuie să aibă o anumită asemănare cu natura divină subzistentă în cele trei Persoane, pen-

19 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 200.

20 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, București, 1978, p. 71.

21 *Ibidem*, p. 83.

22 *Ibidem*, p. 82—83.

23 *Ibidem*, p. 83.

tru ca să se poată uni într-o Persoană divină cu natura divină. Dumnezeu, numai pentru că El însuşi este o unitate de persoane neconfundate, voieşte să atragă în comuniunea cu Sine şi fiinţele raţionale create. Numai pentru că între Persoanele divine şi între cele umane există o unitate de natură se poate ca Persoanele divine şi persoanele umane să aibă o unitate deplină fără să se confunde, iar între primele şi ultimele să se realizeze o unire deplină".[24]

Comuniunea omului cu Dumnezeu cel în Treime închinat îşi are începutul în Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, şi numai în El se realizează concret şi dinamic prin lucrarea Duhului Sfânt în comunitatea Trupului lui Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, şi numai în El se realizează concret şi dinamic prin lucrarea Duhului Sfânt în comunitatea Trupului lui Hristos, Biserica. Şi comuniunea omului cu Sfânta Treime în Hristos şi prin Hristos constituie, de fapt, însăşi mântuirea noastră. Acest fapt este arătat în însăşi lucrarea de răscumpărare sau mântuire obiectivă a neamului omenesc săvârşit de Hristos, cum ne încredinţează Părintele Profesor Dumitru Stăniloae aprofundând legătura ce există între dogma Sfintei Treimi şi dogma unirii ipostatice a celor două firi, dumnezeiască şi omenească în Iisus Hristos (p. 82—85) şi mai apoi raportul dintre Sfânta Treime şi Înviere, sau dintre izvorul mântuirii şi ultima împlinire a ei (p. 85—90). Aprofundând raportul dintre Sfânta Treime şi Învierea lui Hristos, Părintele Profesor D. Stăniloae afirmă: „În învierea lui Hristos e activă şi se revelează din nou, într-un mod şi mai vădit, întreaga Treime, rămânând astfel descoperită în vecii vecilor, pentru o comuniune deplină cu noi. După Sfântul Chiril din Alexandria, Treimea şi Învierea sunt dogmele fundamentale. Între Treime şi Înviere există o legătură. Ele sunt alfa şi omega mântuirii, „deoarece nu firea aceasta a trupului s-a făcut purtătoarea vieţii, ci lucrul s-a săvârşit prin lucrarea firii dumnezeieşti şi negrăite, care are în ea şi puterea de a valorifica în chip natural toate; Tatăl prin Fiul a lucrat şi asupra templului acela dumnezeiesc, nu pentru că nu putea Cuvântul să-şi învie propriul trup, ci pentru că tot ce lucrează Tatăl lucrează şi Fiul (căci e puterea Lui), şi ceea ce săvârşeşte Fiul e sigur de la Tatăl... Deoarece cuvântul nădejdii noastre şi puterea credinţei fără pată s-a întors după mărturisirea Sfintei şi Celei de o fiinţă Treimii la taina referitoare la trup, foarte folositoare, a spus şi fericitul evanghelist aceasta în capitolele din urmă" (Explicarea Evangheliei Sfântului Ioan, cartea XII, la cap. 20, 35; P.G. 74, col. 724).[25]

Sfântul Chiril din Alexandria atribuie Duhului Sfânt un rol special în comunicarea vieţii dumnezeieşti din sânul Sfintei Treimi umanităţii prin Hristos. „Duhul Sfânt comunică mai întâi naturii umane puterea de a primi subzistenţă în Persoana Cuvântului prin biruirea legilor naturii care se repetă. Dar această forţă spirituală nu e decât acolo unde există o comuniune deplină. Pe urmă Duhul Sfânt comunică naturii umane puterea de a învia prin biruirea din nou a legilor naturii. Duhul comunică această putere spirituală pentru că e Duhul comuniunii, iar comuniunea deplină nu e decât acolo unde e depăşită doimea".[26]

24 *Ibidem*, p. 83—84.
25 *Ibidem*, p. 85—86.
26 *Ibidem*, p. 87.

Desigur, Duhul Sfânt umple de viață dumnezeiască umanitatea lui Hristos și după nașterea Lui. Dar spiritualitatea culminantă o atinge trupul lui Hristos prin Înviere. „Căci — acum, adică în Înviere — în el Duhul dumnezeiesc, care reprezintă plinătatea unității neconfundate a Persoanelor divine, și-a produs efectul deplin asupra umanității lui Hristos, ridicându-o la participarea, la spiritualitatea și comuniunea treimică. Dar nu pentru ca numai trupul său lipsit de ipostas propriu să participe la comuniunea ipostasului său divin cu celelalte Persoane Treimice, ci pentru ca, prin el, Hristos să poată realiza o comuniune perfectă cu noi, atrăgându-ne și pe noi în comuniunea deplină cu Persoanele Sfintei Treimi. Pentru aceasta trebuie să sporească însă și trupurile noastre în spiritualitate, iar la urmă să-și însușească spiritualitatea deplină a Învierii, în care se află trupul lui Hristos. Un trup lipsit de orice spiritualitate nu e capabil de nici o comuniune sau împiedică orice năzuință spre comuniune, care s-ar mai afla în sufletul din el; iar prin aceasta, e incapabil de a se elibera în oarecare măsură de legile naturii care se repetă automat".[27]

Sfânta Treime a hotărât întruparea, răstignirea, Învierea și Înălțarea ca om a uneia din Persoanele Ei —, pentru ca această persoană să-i recapituleze pe toți inșii umani în Sine, și ca să-i aducă astfel pe toți în comuniunea eternă cu Dumnezeu, cel în Treime. În această recapitulare a întregului neam omenesc in pluritatea ipostasurilor lui, rolul principal îi revine lucrării Duhului Sfânt dar nu separat de Hristos și de Tatăl. „Trebuia să se înalțe Hristos cu trupul la deplina spiritualitate și comunitate cu Tatăl, pentru ca prin trupul Său ajuns la suprema forță de iradiere spirituală să reverse pe Duhul. Pe de altă parte, ridicarea celor ce cred la comuniunea cu Dumnezeu în Treime se face numai când o Persoană divină reflectă în lucrarea Ei atât comunitatea cu o altă Persoană divină, cât și comunitatea cu celelalte Două. De aceea, totdeauna o Persoană e trimisă de celelalte Două în unitatea Lor neconfundabilă."[28]

Tot Duhul Sfânt, prin lucrarea Sa, ridică creația la starea de Biserică, începând din ziua Cincizecimii. Prin El Revelația deplină ,sau Hristos, devine efectivă în oameni întrucât prin El produce credința în aceștia. Prin El Revelația se dezvăluie în toată evidența și eficiența ei și într-un conținut din ce în ce mai bogat. Revelația s-a încheiat în Hristos, dar ea se dezvăluie tuturor generațiilor și acestea din urmă o valorifică prin Duhul Sfânt. Biserica însăși intră în istorie prin coborârea Duhului Sfânt la Rusalii, pentru că prin El se naște credința. Dar se naște în mai mulți și ei sunt umpluți de elanul transmiterii credinței. Biserica continuă prin Duhul Sfânt, pentru ca prin El să se transmită credința de la om la om, de la generație la generație, prin grai de foc.[29]

Cele reținute mai sus invederează pe cea de a doua permanentă teologică a gândirii Părintelui Profesor Stăniloae: **Sfânta Treime** ca **Adevăr atotcuprinzător și mântuitor,** decoperit oamenilor prin Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul. Prin Mântuitorul Iisus Hristos se revelează și lucrează Sfânta Treime

27 *Ibidem*, p. 88—89.
28 *Ibidem*, p. 91.
29 *Ibidem*, p. 91—92.

în lume şi în viaţa omului. Prin Hristos este plină Biserica de Treime cum spunea Origen şi tot prin Hristos viaţa de comuniune a Persoanelor Sfintei Treimi coboară în umanitate şi o hrăneşte, Duhul Sfânt fiind Acela care ridică pe om şi umanitatea întreagă la această comuniune şi comunitate cu Dumnezeu în Biserică, trupul tainic şi social al lui Hristos extins în timp şi spaţiu, cu, misiunea de a cuprinde în sine, deci, pe toţi inşii umani din toate timpurile şi locurile precum şi creaţia întreagă.

O definire sintetică şi ilustrativă a acestui adevăr dumnezeiesc atotcuprinzător ne-o dă Părintele Stăniloae în studiul: **Sfânta Treime creatoarea, mântuitoarea şi ţinta veşnică a tuturor credincioşilor,** publicată ceva mai târziu, după editarea Dogmaticii.[30]

În această definire de mare sinteză, dar şi de mare forţă ilustrativă, autorul nu pierde din vedere nici un element definitoriu pentru Sfânta Treime: ca existenţă desăvârşită, ca creatoare şi proniatoare a luminii şi omului, ca mântuitoare a noastră a tuturor şi ca ţintă veşnică a tuturor. Ba mai mult, pe toate acestea el le cuprinde într-o imagine de înaltă elevaţie teologică şi spirituală, duhovnicească, ce se impune cu necesitate credinţei şi trăirii creştine autetice. Dumnezeu este existenţă desăvârşită, pentru că este şi **Unul** şi **Trei** în acelaşi timp. „Infinitatea existenţei desăvârşite şi infinitatea unui Tată care se dăruieşte din veci şi până în veci unui Fiu cu bucuria Lui de a se dărui şi a Fiului de a-L primi; dar şi cu comunitatea bucuriei (ca experienţă) unui al Treilea, în stare să cunoască printr-o experienţă proprie şi egală toată dărnicia Tatălui însoţită de bucurie şi toată primirea ei însoţită de bucurie de către Fiul".[31]

Infinitatea divină nu este o infinitate încremenită în ea însăşi. Adevărata infinitate, care este cea divină, „e o infinitate conştient-izvorâtoare sau conştient-generoasă, netemătoare de epuizarea ei",[32] şi aceasta pentru că este legată de Persoană, căci, numai persoana implică dăruire de sine, şi deci existenţă conştientă dăruitoare şi primitoare în relaţie cu alta. „În Sfânta Treime Tatăl e într-o veşnică dăruire de Sine; Fiul într-o veşnică primire a Tatălui şi Duhului Sfânt într-o veşnică participare la bucuria Tatălui care se dăruieşte şi a Fiului care-L primeşte". De aceea „numai Treimea ca existenţă plenară identică cu binele desăvârşit, trăit de Tatăl ca veşnică dăruire de Sine şi de Fiul ca veşnică primire fericită a Tatălui, având fiecare participant la bucuria Unuia de Altul pe Duhul Sfânt, umple de sens existenţa".[33]

Numai astfel înţeleasă, Treimea, avem şi explicaţia aducerii, din nimic la existenţă a lumii şi omului, de către Aceasta. Căci, subliniază Părintele Profesor Stăniloae, „numai pentru că Dumnezeu este un Tatăl care din veci şi până în veci se dăruieşte cu iubire unui Fiu, acest Dumnezeu voieşte să aibă şi alte existente conştiente cărora să le dăruiască existenţa ca un bine şi care să primească cu mulţumire şi pentru veci existenţa, asemenea Fiului, şi numai pentru că în Dumnezeu e şi un Fiu, acest Fiu voieşte ca să iubească şi

30 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime creatoarea, mântuitoarea şi ţinta veşnică a tuturor credincioşilor,* în „Ortodoxia", XXXVIII (1986), nr. 2, p. 14—12.
31 *Ibidem,* p. 13.
32 *Ibidem.*
33 *Ibidem,* p. 17.

alte fiinţe conştiente pe Tatăl asemenea Lui pentru primirea existenţei de la El. De aceea, Tatăl voieşte ca Fiul Său să se facă după o vreme asemenea oamenilor, ca să-i facă şi pe ei asemenea Lui, strâns uniţi cu Sine, iar Fiul voieşte şi El aceasta. Şi de aceea Fiul făcându-se om, Duhul Sfânt Îl umple şi ca om pentru ca şi El să se bucure şi cu Fiul ca om de Tatăl Său şi pentru ca să se bucure toţi oamenii ce se unesc cu Fiul întrupat de Tatăl şi Tatăl să se bucure împreună cu Duhul de toţi cei ce s-au unit cu Fiul Lui, văzând pe Fiul strălucind şi peste ei ca peste Fiul Unul-Născut de bucuria lor faţă de Tatăl şi a Tatălui faţă de ei."[34]

Dumnezeu crează lumea şi pe om ca pe un dar, tocmai pentru a le arăta iubirea Sa dar şi pentru a le da acestora posibilitatea ca să-şi arate iubirea faţă de El. „Dar numai un Dumnezeu în Treime, suficient Sieşi sau un Dumnezeu al iubirii poate crea în modul acesta absolut liber şi cu un astfel de scop lumea, dând fiinţelor conştiente putinţa ca prin Creatorul lor să se ridice la o viaţă de tot mai intimă comuniune cu El".[35]

De aceea, şi omul a fost creat de Dumnezeu ca să fie în relaţie cu El şi să crească în relaţie cu El până la atâta participare la viaţa Lui, încât să ajungă până la îndumnezeire. Această capacitate a omului pentru dialogul cu Dumnezeu este însuşi chipul lui Dumnezeu întipărit în om la crearea lui. Prin acest chip, omul trăieşte sentimentul că e creat din nimic, dar în acelaşi timp că este creat de Dumnezeu însuşi şi încă după chipul Lui şi pentru dialog cu El.[36]

De asemenea, „lumea cu insuficienţa dar şi cu posibilitatea ce o dă omului pentru dezvoltarea lui spre viaţa de veci nu a putut fi adusă la existenţă nici ea decât din iubirea conştientă şi liberă a unui Dumnezeu mai presus de ea, este deci interpersonal, adică un Dumnezeu iubitor în Treime, din dorinţa de a primi El însuşi ca răspuns iubirea fiinţelor conştiente create. El a adus fiinţele conştiente create la existenţă din iubire, pentru a le face să crească în veci în conştiinţa iubirii Lui faţă de ele şi impunerea lor de iubire faţă de El şi între ele. Adică le-a creat ca fiinţe conştiente şi libere, pentru că iubirea presupune conştiinţă şi libertate.[37]

Sfânta Treime nu numai că ne-a creat ci lucrează şi mântuirea noastră în Hristos. Părintele Profesor D. Stăniloae ilustrează pe larg acest adevăr, căci, ceea ce a adus la existenţă nu lasă să se întoarcă în neexistenţă, ci salvează şi mântuieşte: „În structura supremei iubiri interpersonale a Treimii, e dată nu numai unica posibilitate a creării altei forme de existenţă în favoarea unor alte persoane conştiente, libere şi iubitoare, ci şi unica posibilitate a creării altei forme de existenţă în favoarea unor alte persoane conştiente, libere şi iubitoare, ci şi unica posibilitate de a fi mântuite aceste persoane când ele, uzând rău de libertate, ies din legătura cu existenţa plenară şi-şi diminuează şi-şi strâmbă în mod chinuitor existenţa."[38]

Scăparea din această stare şi din moartea, ca urmare a acesteia le-o poate

34 *Ibidem*.
35 *Ibidem*, p. 19.
36 *Ibidem*, p. 20.
37 *Ibidem*, p. 21.
38 *Ibidem*, p. 23—24.

aduce numai sfânta Treime printr-una dintre Persoanele Ei, care se face și Persoană a firii omenești create și deci Frate cu persoanele omenești create punându-le prin aceasta pe cele omenești care se alipesc și în comunicare și comuniune cu Treimea supremei și neschimbatei iubiri interpersonale. Dacă Hristos nu este „Unul din Treime", nu se poate mântui, pentru că nu ne ridică în comuniunea Treimii nemuritoare. Căci dacă Hristos este despărțit de Dumnezeu, nefiind una din Persoanele dumnezeiești, unirea noastră cu El este unire cu un simplu om supus și El morții ca toți oamenii, și deci rămânem supuși legilor lumii noastre peste care nu ne putem ridica. De aceea, Biserica Ortodoxă mărturisește cântând în Liturghia ei, îndată după împărtășirea credincioșilor și înainte de Apolis, pe Sfânta Treime, mântuitoarea noastră: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel Ceresc; am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit pe noi." Din aceleași motive, că Sfânta Treime este mântuitoarea noastră prin Hristos, sau mai exact prin Hristos și Duhul Sfânt, Biserica a condamnat atât arianismul și pnevmatomahismul cât și ereziile hristologice propriu-zise.

A condamnat, de pildă, nestorianismul, pentru că acesta făcea ineficientă Treimea în opera mântuirii noastre, întrucât vedea în Hristos un prooroc în care s-a sălășluit Dumnezeu, poate ceva mai mult ca in alții, dar nu pe Fiul lui Dumnezeu întrupat ca om.

Cea mai deplină respingere a înțelegerii nestoriene a lui Hristos, și sublinierea implicării Sfintei Treimi, în mântuirea noastră, au realizat-o călugării daco-romani din Dobrogea, cunoscuți sub numele de călugării sciți, din prima jumătate a secolului VI în explicarea formulei lor: „Unul din Treime a pătimit cu trupul". În respingerea formulei lor de către Roma ei au văzut o înclinare a acesteia spre nestorianism. De pildă, Maxențiu, unul dintre acești călugări, în scrierea sa „Dialog contra nestorienilor" acuză Roma în mod direct de nestorianism.[39]

În nemărginita iubire a lui Dumnezeu cel în Treime este dată nu numai întruparea Logosului ci și patimile, moartea pe cruce și învierea lui Hristos din morți. Iubirea lui Dumnezeu arătată în Hristos a provocat pe oameni să răspundă în Hristos cu iubirea lor.

Sfânta Treime este prezentă în învățătura lui Hristos și lucrătoare în tot ceea ce El face. „El are pe Tatăl și pe Duhul în Sine și ca om de la conceperea Sa, întrucât Cel ce se naște ca om e ipostas nedespărțit de Tatăl și de Duhul Sfânt și de aceea se poate naște ca om din Fecioară și Maica Lui este „Născătoare de Dumnezeu".Unirea activă a Tatălui și a Duhului Sfânt cu El în actul conceperii o arată îngerul care spune Fecioarei: „Duhul Sfânt se va coborî peste Tine și puterea Celui Prea Înalt te va umbri. De aceea Cel ce se va naște din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema" (Luca 1, 35), adică e Unul din Treime. Când învață, de asemenea e Tatăl și Duhul Sfânt prezent în El (Ioan 5, 32, 35, 36; Mat. 8, 29).[40]

Lucrarea Sfintei Treimi este prezentă prin Hristos în Biserică, căci prin comuniunea cu Hristos realizată prin învățătura și Tainele instituite de Hris-

---

39 *Ibidem*, p. 24.
40 *Ibidem*, p. 29.

tos în Biserică ca mijloace de a ne împărtăşi harul dumnezeiesc, noi intrăm în comuniune şi cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt. „Întreaga Sfântă Treime continuă lucrarea Ei asupra oamenilor. Duhul Sfânt din Hristos ca om trece din umanitatea Lui asupra oamenilor la Cincizecime, transmiţându-ne şi nouă iubirea pe care o are Tatăl faţă de El şi El faţă de Tatăl. Acum se reface şi se deschide pentru o dezvoltare nesfârşită relaţia noastră iubitoare cu Sfânta Treime şi între noi înşine în care am fost puşi la creaţie cu Sfânta Treime dar din care am căzut".[41] Noul Testament, cum remarcă Părintele Profesor Stăniloae, ne dă bogate mărturii despre lucrarea mântuitoare prin Hristos asupra noastră, atât în ce priveşte răscumpărarea cât şi în ce priveşte îndreptarea sau mântuirea subiectivă în sânul Bisericii.[42]

Dar despre lucrarea mântuitoare a întregii Sfintei Treimi în Biserică şi în crednicioşi, ne dă mărturii bogate însăşi Biserica prin lucrarea ei învăţătorească, sacramentală şi de conducere a credincioşilor spre împărăţia cerurilor, adevăr ilustrat pe larg de Părintele Profesor.[43]

Tot pe baza Sfintei Scripturi şi a mărturiilor date de Biserică prin întreaga sa lucrare învăţătorească şi sacramentală, Părintele Profesor Dumitru Stăniloae ilustrează cu aceeaşi forţă adevărul că Sfânta Treime este ţinta ultimă şi veşnică a omului şi lumii întregi.

Deci, strâns legată de prima permanentă teologică: Iisus Hristos Dumnezeu-Omul, Sfânta Treime descoperită de Hristos, este o permanentă teologică, foarte semnificativă pentru gândirea teologică a Părintelui Profesor D. Stăniloae.

C. **Raţionalitatea creaţiei.** Întrupându-se Fiul lui Dumnezeu a venit întru ale Sale şi la ai Săi, adică în mijlocul creaţiei şi la cei creaţi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Omul este după chipul lui Dumnezeu (Fac. 1, 26 şi 27) şi în mod special după chipul Logosului, iar lumea şi lucrurile ei „sunt chipurile create ale raţiunilor divine plasticizate, chipuri pline de putere şi purtate de tendinţa unor nenumărate referiri între ele. În starea lor plasticizată se reflectă sensul, puterea şi viaţa raţiunilor divine în unitatea lor din Logosul divin".[44]

Logosul divin dă acestor chipuri plasticizate caracterul unor unităţi raţionale gândite, proprii obiectelor. Deci în gândirea Părintelui Profesor D. Stăniloae, bazată pe Sfinţii Părniţi şi infuzată de gândirea acestora, nu este vorba de o materie amorfă, care nu are nimic spiritual cum este în concepţia catolică. Ba mai mult, în consensul Părinţilor Bisericii, începând cu Sfântul Atanasie cel Mare şi culminând cu Sfântul Maxim Mărturisitorul, Părintele Profesor vorbeşte despre o raţionalitate a lumii ca o consecinţă a faptului că ea este o plasticizare a acelor „logoi" care îşi au sursa în Logosul divin şi conduc la Logosul divin. Ultimul substrat al lucrurilor este energia care are în ea un sens sau o complexitate de sensuri şi include tendinţele unor indefinite interferări producătoare ale atâtor unităţi legate între ele.[45]

41 *Ibidem*, p. 30.
42 Vezi pe larg, *Ibidem*, p. 31—34.
43 *Ibidem*, p. 34—38.
44 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 7—8.
45 *Ibidem*, p. 7.

Iată aici mai întâi explicația faptului că Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu a fost în lume de la începutul ei atât prin rațiunile lucrurilor care sunt chipuri create și susținute de rațiunile Lui eterne cât și prin persoanele umane care, în raționalitatea lor vie, sunt chipurile ipostasului Lui însuși, create cu scopul de a gândi rațiunile lucrurilor împreună cu Rațiunea divină personală într-un dialog cu Ea. Iată aici arătată și puntea dintre materie și spirit, precum și premisa întrupării Logosului.

Calitatea omului de chip al lui Dumnezeu este, în ultimă instanță, caracterul de persoană al omului. Dar „persoana umană, implicând în ea toate persoanele umane, e chemată la existență ca un partener creat al Cuvântului lui Dumnezeu cel personal, ca un chip al Lui însuși, pentru a gândi și ea, în calitatea de subiect, rațiunile obiective ale lucrurilor împreună cu Cuvântul dumnezeiesc, subiectul gânditor originar al lor. Fiecare om e un cuvânt gânditor și în dialog cu Cuvântul personal dumnezeiesc și cu celelalte cuvinte personale umane; fiecare soarbe putere din Cuvântul dumnezeiesc, dar și din puterea lucrurilor, adună rațiunile lor în gândirea sa și puterea lor în viața sa și le comunică altora și primește de la ei comunicarea lor și prin aceasta adâncește legătura sa cu Logosul divin și înțelegerea originei și sensului lor. Creând lucrurile cu chipuri raționale ale rațiunilor Sale pentru persoanele create ca chipuri ale persoanei Sale aflate într-o referire față de Tatăl și Duhul Sfânt. Cuvântul le-a adresat pe acestea oamenilor ca niște cuvinte raționale plasticizate".[46]

Iată aici exprimată foarte concis relația lui Dumnezeu cu omul, cu lumea, dar și relația omului cu semenii săi, cu natura, cu întreaga creație, tocmai datorită acestei raționalități imprimate de Logos în ea și în lucrurile ei.

În raționalitatea creației și a lucrurilor, este dată relația omului cu Logosul și cu creația Acestuia, dar și creșterea lui material-spirituală: „Subiectul uman este invitat la o viață spiritual-materială conștientă în comuniune cu Logosul, e învățat să adune în sine toate rațiunile create plasticizate, pentru ca în felul acesta să aibă un conținut de gândire și de viață comun cu Logosul dumnezeiesc.[47]

Doctrina catolică nu a putut să depășească granița dintre natură și supranatură sau, mai exact, n-a putut să explice de ce una este pentru cealaltă. Și atunci a trebuit să inventeze conceptul de supranatural creat, de grație creată, pentru a explica comuniunea omului cu Dumnezeu în Taine, în Biserică. Ea nu poate să vorbească în mod adecvat despre îndumnezeirea omului în Hristos, căci o grație creată, chiar dacă este considerată supranaturală, tot creată rămâne, și omul împărtășindu-se de ea, nu ajunge să participe efectiv la viața de comuniune a lui Dumnezeu.

După învățătura ortodoxă cum vedem din aprofundarea teologică a Părintelui Profesor D. Stăniloae, întâlnirea naturalului cu supranaturalul trebuie căutată atât în raționalitatea creației și a lucrurilor cât mai ales în puterea Spiritului de a străbate și infuza creația. Iar raționalitatea creației, ca efect al infuzării ei de energiile divine necreate explică apoi prezența și

46 *Ibidem*, p. 8.
47 *Ibidem*.

lucrarea lui Dumnezeu în om, în lume, precum şi purtarea Lui de grijă faţă de întreaga creaţie ş ifaţă de om în special.

Acestea sunt doar câteva din permanenţele teologice majore ale gântregite cu altele, din aceeaşi întinsă sinteză dogmatică şi din bogata sa activitate ştiinţific-publicistică, într-un alt studiu.

*

* *

Opera şi întreaga gândire teologică a Părintelui Profesor Dr. Academician D. Stăniloae sunt o împlinire de excepţie a teologiei româneşti la acest sfârşit de veac şi de mileniu, cu valenţe multiple şi foarte semnificative pe plan panortodox şi scumenic în general.

Suflul nou patristic şi ecumenic adus teologiei româneşti, precum şi reflexiunea teologică doctrinară de substanţă şi de mare elevaţie duhovnicească, dau majorităţii operelor Părintelui Academician Profesor D. Stăniloae caracterul de lucrări de referinţă încă pentru multe generaţii de teologi de azi înainte.

Aceste generaţii de teologi, plecând de la el şi aprofundându-i temele şi ideile puse în circulaţie, vor îmbogăţi patrimoniul teologic şi cultural-spiritual românesc, implicând adânc Biserica Ortodoxă Română în cultura şi spiritualitatea poporului cu care a apărut şi s-a dezvoltat de-a lungul istoriei. Aşa că la cei 90 de ani de viaţă ai Părnitelui Profesor D. Stăniloae sărbătorim astăzi şi Teologia românească ajunsă pe cel mai înalt pisc al său, şi în drum spre alte împliniri şi piscuri, în slujba Bisericii şi a culturii româneşti.

Elena Solunca-Moise, Bucureşti

DUMNEZEU, PERSOANA ŞI LUMEA ÎN VIZIUNEA PĂR. PROF. DUMITRU STĂNILOAE

Îndelung încercată de filosofi şi oameni de ştiinţă, relaţia subiect-obiect nu este, nici azi, cu mult mai clară decât cu secole în urmă. Poţi accepta cu E. Schödinger că, la limită, „subiectul şi obiectul sunt una... Nu putem spune că bariera dintre ele a fost sfărâmată de rezultate recente ale fizicii deoarece această barieră nu există". Atunci ce există? Desigur, s-ar putea adăuga faptul că „ştiinţa nu ne poate da o imagine despre eul nostru gânditor pentru că el este această imagine a lumii". Nu mai putem însă accepta că „el este întregul". Cum adică: cine, ce fel este acest întreg care se regăseşte identic în fiecare eu? Cum să defineşti eul, când e identic cu întregul şi, fireşte, cu celelalte euri? Creşterea complexităţii nu aduce, în mod necesar ,clarificarea ,dar accentuează conştiinţa omului ca fiind şi devenind în paradox, cu întrebarea cea mai simplă — ce sunt? Cu o profunzime neegalată, pr. prof. Dumitru Stăniloae scrie că pentru a pune această întrebare, omul trebuie „să ştie de sine". „Astfel omul este un eu care ştie mereu de sine, dar care şi pune mereu întrebarea: ce sunt? El e însoţit mereu de o lumină care e proiectată în acelaşi timp spre sine şi caută să ştie din ce în ce mai bine ce este sinele propriu... El îşi spune sieşi eu, iar celui cu care vorbeşte tu şi celui care vorbeşte sau gândeşte îi spune el, adică se foloseşte de pronume, în neputinţa de a se preciza pe sine sau pe altul, printr-un nume adecvat, ce este". Sub această idee am putea aşeza întreaga istorie a gândirii ştiinţifice şi filosofice, valorile culturii ca o necontenită „ştire" despre sine ca eu. O „ştire" care nu-l satisface, căci ades trebuie să recunoască „ştiu că nu ştiu nimic", adică, la limită, îşi ştie neştiinţa. Se perpetuează, pe acest făgaş, o dramă căreia doar orgoliul îi mai dă, arar, iluzia unei soluţii, ca o fată morgană.

În acest veac, definirea omului pare a fi o piatră de încercare pentru re-găsirea sa, când ca totalitate identică cu sine în manifestările şi exprimările sale, când din perspectiva mult prea precară a unui domeniu particular al fiinţării sale. Mai vine apoi şi disocierea dintre „a se cunoaşte" şi „a se realiza" nu odată despărţită printr-o prăpastie. Atât ştiinţele cât şi filosofia fac mereu mai acute întrebările — se poate cunoaşte ce este cu adevărat uman? Cum se poate cunoaşte? Itinerariul răspunsurilor este unul luciferic, ceea ce l-a condus, foarte probabil, pe Anton Dumitriu să constate că, în-

cepând cu epoca modernă s-a trecut de la **philosophia perrenis** la **philosophia garrula.** Soluția avansată de logicianul român e una vag nostalgică de realizare a **homo universalis,** „cu o responsabilitate față de om și de umanitate, fiindcă el vine prin umanitate și îi aparține prin destin". Rămânem, cu toate acestea, în aria noțiunilor foarte generale, ambigui, în care abundă filosofia contemporană din care nici nu se poate ieși folosindu-i metodele.

Drumul este în altă parte, pentru că o „filosofie a lui a vorbi", chiar și conștientă duce spre o alta asemănătoare și nu aflăm, cum scrie poetul, „cuvântul ce exprimă adevărul". **Cuvânt,** adică **Rațiune.** A încercat și C. Noica în a sa „Devenire întru ființă", depășind niște limite, dar rămânând tot la poarta înțelegerii. Motivul ne pare simplu: Devenirea nu a întâlnit metanoia. După îndelungi căutări prin angosele acestui veac, ce a descoperit absurdul ca stare de a fi la porțile uitării, răspunsul îl aflăm tot la pr. prof. Dumitru Stăniloae, care cu grijă de părinte spiritual începe a ne spune cum că „în trebuința sa de a se întreba mereu și de a-și da mereu alte răspunsuri se arată că omul e însetat de o infinitate de alt ordin. Însetat de infinit în cunoașterea despre sine, omul știe de o infinitate reală care nu e a sa". S-ar putea face trimiteri — cum s-au făcut — la posibile consonanțe personaliste cu deschiderile sale către „celălalt", cu accentul pus pe comunicare. Dar, apropierile nu pot merge prea departe și se poate spune că pr. prof. Dumitru Stăniloae este tot atât de personalist pe cât este, bunăoară, E. Mounier teolog în general și unul ortodox în special. Nu trebuie să ne lăsăm, ca odinioară Ulyse, seduși de frecventa folosire a conceptului de **persoană.** Pentru teologul român, omul nu ajunge niciodată la sfârșitul întrebărilor sale sau al setei sale de mai multă viață, care implică și „o cunoaștere sau o sete de Dumnezeu". Iar, aici nu e vorba de ceea ce se numește ades Dumnezeul filosofilor, un concept sau un principiu întemeietor, ci acela al religiei creștine ortodoxe. Numai așa este cu putință ca „în raportul eu, tu și ei, să se reflecte raportul Persoanelor Sfintei Treimi". Aceasta pentru că „Creatorul trebuie să fie și El o comuniune de Euri conștiente".

E ceva în om, ceva ca un dor ontologic, ecou al unei neîmpăcări cu sine care nu este și nu poate fi definitivă și de aceea caută în preajmă răspunsul. Dar, în timp, devine tot mai conștient că acest răspuns trebuie să-l dea totuși el. Așa ca și pe Adam, Dumnezeu ne întreabă mereu: **Unde ești?** Desigur, nu pentru că El, Creator nu știe, ci tocmai pentru a-l face conștient pe om, de mereu noul lui orizont ontologic. Aceasta este licărirea dumnezeiască, ce-l face conștient că nu este singur, ci mereu în fața lui Dumnezeu și a semenilor. E o lumină care nu are cum să piară și, cum accentuează pr. prof. Dumitru Stăniloae, „omul este prin responsabilitatea sa, care îi cere să se ia în serios și prin care e luat în serios, o ființă îndreptată spre eshatologicul veșnic și în ea are puterea de a se pregăti pentru desăvârșirea și fericirea eternă. Ne încredințează Sf. Apostol Pavel „Căci, precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia" (I Cor. 15, 22). Începând cu tâlharul cel drept, care pe cruce se roagă „Pomenește-mă Doamne în Împărăția Ta".

S-a vorbit mult, și deloc întâmplător, despre răspundere, libertate, decizie, cu atât mai mult cu cât trăim un paradox — cu cât crește gradul de socializare, cam cu atât crește conștiința însingurării omului. Din păcate,

prea rar atât de singur încât să-l descopere pe Dumnezeu, şi să-l mărturisească aşa cum a făcut-o tâlharul pe cruce. Libertatea intim corelată cu responsabilitatea, poate crea comuniunea dintre Dumnezeu şi Om şi totodată între om şi om. Prin aceasta, egofilia şi egolatria lasă loc iubirii pentru că „Dumnezeu făcându-ne răspunzători şi liberi, ne-a făcut astfel ca să ne iubim, ca să ne putem arăta şi întări iubirea. Iar în iubire e libertate!". De fapt, numai în comuniune eul îşi află şi îşi face rostul care este cel cântat de Sfântul Simeon Noul Teolog: „Căci făcându-Te om, Cel ce eşti Dumnezeu neschimbat după fire / şi rămânând neconfundat aceea şi aceasta / m-ai făcut Dumnezeu pentru totdeauna, pe mine cel muritor prin fire, cernând cele despărţite în chip minunat, ca Dumnezeu prin voinţa şi harul Tău, prin Duhul Tău /". Omul nu este o fiinţă în sine, prin sine sau pentru sine, ci una, prin puterea şi voia lui Dumnezeu, deci o fiinţă **prin Dumnezeu;** din această raţiune ontologică, fiinţa umană se poate face aptă pentru lucrare divină. Iar „Prin setea după infinitate, omul este propriu-zis o fiinţă destinată veşniciei, pe care Dumnezeu o are prin Sine".

Fiinţă prin Dumnezeu, creaţie a Sa, se aseamănă prin aceasta cu întreaga creaţie cu care este şi ar trebui să se simtă solidar. Dar mai e ceva — anume ceva esenţial care-l făcea pe David să spună: „Când privesc cerurile, lucrul mâinilor tale, luna şi stelele pe care Tu le-ai întemeiat îmi zic: Ce este omul că-ţi aminteşte de el? Sau fiul omului că-l cercetezi pe el? Micşorându-l-ai pe dânsul cu puţin faţă de îngeri, cu mărire şi cu cinste l-ai încununat pe el. Pusu-l-ai pe dânsul peste lucrul mâinilor Tale, toate le-ai pus sub picioarele lui" (Ps. 8, 3—6). Chipul şi asemănarea omului cu Dumnezeu înseamnă, deodată, nedespărţirea de întreaga creaţie cu care poate crea şi menţine echilibrul şi armonia devenirii, posibilitatea îndumnezeirii lui. Sf. Maxim Mărturisitorul explică: „Altceva este lucrul, altceva înţelesul şi altceva patima... Patima este iubirea neraţională sau ura fără judecată... Inţeles pătimaş este gândul compus din patimi şi înţeles. Să despărţim patima de înţeles şi va rămâne gândul simplu". Cât de actuale sunt aceste cuvinte mai ales astăzi, când, pe de o parte filosofii caută parcă zadarnic înţelesurile prin cuvintele obosite de o folosire ipocrită iar, pe de alta, dezechilibrul ecologic sporeşte rodul păgubitor al intereselor mult prea egoiste a celor ce-şi spun: „după noi potopul". Noi nu mai suntem apţi să vedem dincolo de lucruri, prin ele, pe Dumnezeu ,după cum mereu mai rar vedem în semenul nostru persoana, adică chipul lui Dumnezeu. „Trebuinţa de dăruire a lucrurilor o exprimă creştinii făcând peste ele semnul crucii", observă marele teolog român cu gândul la strămoşii ce nu începeau nimic — nici ziua, nici noaptea, nici de vreun lucru oarecare — face a-l însoţi de semnul crucii şi o rugăciune scurtă ca o respiraţie şi necesară ca ea: „Doamne ajută" „Căci crucea înseamnă renunţare, înfrânare, despătimire, eliberare, înălţare la Dumnezeu. Iar în asumarea crucii ni s-a făcut model Fiul lui Dumnezeu. Crucea înseamnă transcendere peste ele şi peste noi la Dumnezeu. Numai crucea, ca înfrânare şi jertfă reciprocă din iubire ne poate uni cu Dumnezeu. Prin cruce ne-a arătat Hristos toată iubirea Sa... Crucea sfinţeşte lumea, ne sfinţeşte pe noi, întrucât nimic pătimaş nu mai întinează raporturile noastre cu lumea, nimic egoist nu ne mai închide în lume şi în noi înşine, văzuţi cu realităţi materiale şi ultime".

Îndumnezeirea omului ca ideal al spiritualităţii creştine este şi devine posibilă prin credinţa în Dumnezeul personal cu care omul poate intra într-un dialog etern deschis nu ca individ sau ca ins, ci ca **persoană**. Apofatismul propriu Bisericii ortodoxe o fereşte de excesele de orice fel, prin eliberările succesive care dezvăluie omului un urcuş nesfârşit în lumină, ca o depăşire continuă, ca o împlinire prin renunţare la ceea ce fiind numai „din lume" duce, mai devreme sau mai târziu, la o criză de sens, cum este şi aceea actuală. Desăvârşirea se face în unire cu Dumnezeu cel Unul în Treime şi se împlineşte nu abandonând lumea, ci fiind **în lume** să nu fii **din lume**. În Rugăciunea Sa pentru Sine, pentru apostoli şi pentru toţi credincioşii, pe care ne-o redă Evanghelistul Ioan, după ce aflăm că „aceasta este viaţa veşnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat şi pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis", Iisus, după ce ne încredinţează „cuvântul Tău este adevărul" rosteşte aceste cuvinte de o adâncime fără seamăn: „Pentru ei Eu mă sfinţesc pe Mine Însumi, ca şi ei să fie sfinţiţi întru adevăr" (Ioan 18, 3; 17, 19). Sfinţirea este unirea omului cu Dumnezeu care este Creatorul ca şi Mântuitorul său prin aceea că anulează, omoară păcatul, moartea şi îi redă demnitatea pierdută. Sfinţindu-se „pentru ei", luând chip omenesc, Cuvântul Întrupat sfinţeşte „materia", trupul „ca toţi să fie una, după cum Tu Părinte, întru mine şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia în noi să fie una", (Ioan 17, 21). Sfinţirea este o conlucrare în care Dumnezeu este iniţiatorul, iar omul cel care poate răspunde afirmativ, rămânând în libertate sau negând, pierzându-şi treptat libertatea. Şi Iuda îşi pierde cumva treptat libertatea când se deschide diavolului, certând femeia care a uns cu mir de nard picioarele lui Iisus şi mai ales minţind — încălcând porunca Vechiului Testament — că banii ar fi fost pentru săraci. Punctul culminant e vinderea lui Hristos pentru cei treizeci de arginţi, iar consecinţele se ştiu. Să surprindem aici, fie şi numai în trecere, disocierea între **căinţă** venită din conştiinţa greşelii şi dorinţa îndreptării şi conştinţa încărcată, stând încă în umbra răului, lipsită de dorinţa îndreptării, ce sfârşeşte într-un păcat şi mai mare — acela împotriva Duhului Sfânt. Ceea ce se întâmplă cu Iuda este o de-personalizare treptată, o dez-legare de Dumnezeu şi o slujire a Demonului, ştiut fiind că omul nu poate sluji la doi stăpâni odată. Despărţindu-se de Iisus prin trădare şi vânzare, Iuda se desparte şi de semeni; nici banii pe care vrea să-i dea înapoi nu sunt primiţi. Destinul tragic al lui Iuda prin puterea sa contrastantă este pilduitor pentru faptul crucial că unirea cu Dumnezeu nu este posibilă decât prin Hristos şi în Hristos. Fără El nu rămâne omului decât rătăcire, gustul fără ... de gust al absurdului, şi sinuciderea. Şi oare nu este simptomatic că, în acest veac, Albert Camus îşi începe eseul „Mitul lui Sisif" cu afirmaţia categorică: „Nu există decât o problemă filosofică cu adevărat importantă: sinuciderea" şi căutând cauza crizei contemporane, „viermele ei este însuşi inima omului". În zarea absurdului, „acest păcat fără Dumnezeu", tot existenţialul francez constată că „ştiinţa de la care trebuie să afle totul sfârşeşte în ipoteză, luciditatea eşuează în metaforă, incertitudinea se preschimbă în operă de artă".

Criza actuală, ca situaţie-limită cu care omul este chemat să judece, să analizeze ca medic şi pacient totodată, evidenţiază o suită de eşecuri pe care gânditorii ne-au obosit să le arate, dar fără prea multe rezultate. Dar aşa cum este, arătând parcă o lume fără de Dumnezeu, cu oameni de-personalizaţi, această criză are şi o valoare aparte, pe care am numi-o eliberatoare fiindcă într-o asemenea stare, spiritul pare mai apt să se mobilizeze, să-şi activeze potenţele de re-găsire şi auto-depăşire. Cum scrie Karl Jaspers, acestui om „i se deschide fie neantul (das Nichts), fie devine perceptibil la ceea ce fiinţează cu adevărat, în ciuda şi deasupra fiinţei evanescente a lumii". La limită percepem mai bine convertirea, auzim „glasul celui care strigă în pustie: Îndreptaţi calea Domnului" (Ioan 1, 23). În acest timp, un Erich Fromm recunoaşte că în evul mediu cultura era înfloritoare pentru că oamenii se lăsau călăuziţi „de viziunea din **Cetatea Domnului**" pentru ca mai apoi, în epoca modernă, să viseze la **„Cetatea pământească a Progresului"**, care a degenerat, azi, într-un **turn Babel.** Salvarea ar fi o sinteză între acestea pe care o numeşte „Cetatea Fiinţei" fără a spune prea multe despre aceasta. Dar, poate tot Karl Jaspers are dreptate când vorbind despre rostul filosofiei afirmă că acesta ar fi „să menţină trează independenţa individului şi, prin aceasta, existenţa lui independentă... să amintească fiecărui individ că el poate să fie el însuşi şi că el încetează să fie om când renunţă la acest lucru". Iată-ne ajunşi la punctul de unde poate începe restaurarea omului, pentru că ne dezvăluie că sinele omului, idolatrizat prin raţiune, lumea din jur pe care crede că o stăpâneşte doar pentru că urmărind şi obţinând eficienţă şi confort sporite o distruge, nu sunt, nici pe departe suficiente pentru a-l afirma şi împlini. Filosofia ţine trează conştiinţa, ne pregăteşte pentru moarte, dar nimic mai mult. E un început şi numai cu ea rămânem la resemnare în faţa morţii, departe de înviere. În acest context, gândirea pr. prof. Dumitru Stăniloae arată drumul care de la ştiinţă la filosofie se împlineşte în teologia creştin ortodoxă, esenţializată în aceste cuvinte „valoarea omului, în general, e solidară cu conştiinţa crucii lui Dumnezeu ca persoană de neînlocuit". Mai departe, crearea omului, a lumii care îl înconjoară se îngemănează cu Dumnezeu cel din Treime şi cu biruinţa asupra morţii prin Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. Creatorul nu poate fi conceput însuşi decât ca Persoană şi mobilul creaţiei nu poate fi altul decât iubirea. Şi cum iubire nu poate exista acolo unde este doar o singură Persoană, Dumnezeu este Tată, Fiu şi Duh Sfânt, iar argumentarea ce însoţeşte această idee ni-l aminteşte, nu o dată pe Grigorie de Nazianz. Din iubire Dumnezeu a înzestrat omul cu libertate pentru ca astfel să-i poată răspunde, să se poată institui şi menţine o comunicare cu Dumnezeu dar el a căzut într-o existenţă a morţii, prin cunoaşterea răului. Dar, iubirea lui Dumnezeu, nelimitată fiind, a depăşit această limită, pe care omul trasându-şi-o singur nu o putea trece şi l-a trimis pe Fiul Său, Cel de o fiinţă cu Sine, Care „s-a întrupat din Maria Fecioara şi din Duhul Sfânt s-a făcut om". Mântuirea aproape că întrece creaţia, pentru că prin jertfa Sa, Hristos ridică oamenii la „calitatea de a fi egali în umanitate cu Sine".

Creaţia şi Mântuirea sunt unite prin Iubire şi de aceea Sf. Pavel spunea că ea „nu cade niciodată". Omul, da, el cade într-un orizont ontologic inferior, într-un registru mai sărac de cunoaştere, dar când Hristos, Dumne-

zeu coboară, se întrupează spre a se dărui ca jertfă, prin răstignire, omul își poate reface chipul și asemănarea Creatorului. Dumnezeu cel în Treime, omul ca persoană și lumea se pot afla într-un dialog al iubirii și înțelegerii deoarece „raționalitatea imprimată în creațiune de Cuvântul Dumnezeiesc pe seama cunoașterii omului, o face pe aceasta luminată de un sens, o face pe ea însăși «lumină», fapt exprimat de cuvântul românesc **lume**". Cuvintele Sf. Atanasie după care dacă Fiul lui Dumnezeu nu s-ar fi întrupat, omul ar fi dispărut în neant ni se par, mai cu seamă astăzi, pline de adevăr. Astăzi, pentru că secularizarea cu tot evantaiul ei de consecințe a grăbit întâlnirea omului cu neantul după acel faimos „Dumnezeu a murit!" Neantul este în esență, numele pe care-l dăm morții spirituale, adică acelei stări în care existență fiind, omul mai are atâta conștiință încât să-și dea seama că este un „paznic al neantului", cum spune un binecunoscut gânditor contemporan. Dar, ne amintește marele Părinte al neamului nostru și al altora care încep a-l cunoaște și recunoaște, „în Hristos, omul începe să fie viu încă de pe pământ, cu sufletul, ca să continue să fie viu și după moarte cu trupul, iar în ziua de apoi să învie cu trupul spre veșnica viață fericită și spre mărturia valorii sale și după trup". Setea de cunoaștere aproape aceiași cu setea de iubire e una cu setea de nesfârșire până într-acolo încât până și clipa ne împărtășește taina ei. Conștiința valorii timpului e o mărturie a nemuririi, căreia omul i-a fost destinat dintru început. Într-un fel timpul este smerenia veșniciei, de aceea petrecându-l urmând lui Hristos care însuși ne-a dat pilda supremei smerenii, putem să ne împărtășim din taina cea mare a Iubirii. Atunci cu „lumina cunoașterii desăvârșite", care așa cum tâlcuiește (într-o notă la traducerea sa din Sf. Isaac Sirul), pr. prof. Dumitru Stăniloae căci „Unde e iubirea e adevărul sau descoperirea lui sau lumina".

Într-o altă perspectivă, conștiința timpului, ades cumplit de chinuitoare dezvăluie precaritatea omului, faptul că nu a făcut cele pe care ar fi putut, ar fi dorit sau ar fi fost chiar dator să le facă. La rândul său, verbul **a face** înseamnă a participa astfel la ceea ce este, adică a intra în comuniune, a fi parte dintr-un întreg armonios alcătuit. Mai mult, „Omul trebuie să le adune într-un fel pe toate și să se unească cu cât mai mulți, nu numai în aceea că vede în unitatea lor pe toate și pe toți, ci pentru a vedea prin toate și prin toți pe Cel ce este mai presus de toate și de toți", scrie pr. prof. Dumitru Stăniloae. Transcenderea continuă a omului spre lume este și una spre sine, culminând în unirea cu Creatorul tuturor și este pe deplin posibilă prin Hristos, care „a venit să caute și să mântuiască pe cel pierdut" (Matei 18, 19). Să caute, mai întâi, nu pentru că nu ar fi știut unde e, ci pentru a-l ajuta să conștientizeze ceea ce este și ceea ce poate să fie, ca și faptul că oricât de pierdut ar fi, nu trebuie să deznădăjduiască pentru că Dumnezeu nu-l părăsește și numai prin El și cu El se poate elibera din robia păcatului și a morții. Prin Hristos, unicitatea omului nu este nici ignorată, nici anulată, ci împlinită, „fiecare persoană umană are în El o existență pentru eternitate, ca una ce se află într-un dialog real sau posibil cu Cuvântul făcut om și împreună cu El cu Tatăl, în Duhul Sfânt". Cale, Adevăr și Viață, Hristos ne învață cum persoană fiind, omul poate fi și comuniunei cu lumea, cu semenii și cu Dumnezeu, cum, trecător prin timp, îl poate transcede în eternitate, putând armoniza contrastele atunci — și numai a-

tunci am zice — când crede în Dumnezeu Treime. Şi atunci, ceea ce raţiunea percepe „scandalos" ca paradox, se asimilează ca taină şi face din această taină temei al existenţei sale în această lume. Prin cunoaşterea raţională percepem toate câte sunt „din lume", iar prin credinţă, „împlinirea raţiunii noastre" (Sf. Grigorie de Nazianz), putem fi în lume, fără a fi **din** ea, adică în robie, prin suferinţă, în limitările căderii. Să fii **în lume** dar să nu **fii din lume** este a întoarce spatele de la rău şi a începe, după cuvântul Mântuitorului, cu lepădarea de sine, de egofilia şi egolatria ce sfârşeşte tocmai prin pierderea sinelui, pentru a-L urma dincolo de lume şi de timp. Apoi, să purtăm Crucea pentru că ea „sfinţeşte lumea, ne sfinţeşte pe noi întrucât nimic pătimaş nu mai întinează raporturile noastre cu lumea; nimic egoist nu ne mai închide în noi înşine, văzuţi ca realităţi materiale şi ultime". Printr-un asemenea om — cum au fost de-a lungul anilor martiri, cuvioşi, mucenici şi sfinţi — numele Tatălui din ceruri este sfinţit „precum în cer aşa şi pe pământ" cum ne învaţă Rugăciunea Împărătească.

Cărţile pr. prof. Dumitru Stăniloae prin valoarea şi numărul lor pot fi integrate într-o bibliotecă esenţială a spiritualităţii româneşti, ajutându-ne, într-un veac al rătăcirilor, să aflăm drumul cel drept în faţa lui Dumnezeu cel în Treime slăvit şi închinat. Este drumul pe care au mers atâţia înaintaşi după cum o vor face, cu siguranţă, şi cei după noi, rămânând împreună cu ei, înfăţişându-ne cu ei la marea Judecată a neamurilor când fiecare va primi, după cum este fapta lui" (Apocalipsa 22, 12). În cea mai nobilă tradiţie creştin-ortodoxă, opera pr. prof. Dumitru Stăniloae îşi împlineşte valoarea prin înnoirile pe care le aduce în concordanţă cu marile descoperiri, dar şi cu mai marile întrebări ale acestui veac. De aceea, acest Părinte spiritual al neamului nostru îşi are ucenici nu doar printre teologi, ci şi printre intelectuali de cele mai diferite specializări, care astfel pot valoriza mai bogat şi mai frumos partea de cunoaştere la care au acces şi de unde pot începe, prin Duhul Sfânt „lucrarea îndumnezeirii noastre". Cu atât mai preţios este pentru ei cuvântul de învăţătură al pr. prof. Dumitru Stăniloae, cu cât, nu o dată, printre atâtea confuzii, ei atât de înseTaţi de sine confundă **uitarea de sine** cu **lepădarea de sine.** Uitarea de sine duce la rătăcire, la cioplirea de tot felul de chipuri şi închinarea la ele odată cu înrobirea, în timp ce **lepădarea de sine,** luarea crucii lui Hristos înseamnă drumul ce prin moarte duce la înviere, la viaţă. Iar atunci când un popor, în ani de restrişte cum au fost acei pe care i-am trăit, este dăruit de Dumnezeu cu o asemenea personalitate, atunci rămâne a se arăta vrednici de un asemenea dar şi a face din acest timp, mai întâi şi întâi, unul al reînnoirii spirituale.

Prof. Dr. Gheorghe Vlăduţescu, Bucureşti

PREOT PROFESOR DUMITRU STĂNILOAE

— Profil de filosof —

Este aproape o regulă ca filosofii de sistem să refacă istoria, teologic. Hegel o hegelianiza. Comte o gândea pozitivist, Gilson şi Maritain o interpretau ca pregătire a tomismului şi, apoi, ca sporire în câmpul acestuia, Heidegger avea să şi-o facă, aşa-zicând, după chipul şi asemănarea sa. Emmanuel Mounier o afla ca devenire în conceptul personalismului.

Nici o încercare de acest fel nu este discutabilă în principiul său, de îndată ce lectura este interpretativă, presupunând în mod necesar situări şi reevaluări distincte. Şi încă ceva, poate mai important. Tradiţia nu este inertă, sau nu trebuie socotită aşa. Orice gest în reconstrucţia sistematică ori în hermeneutica aplicată istoriei presupune ca pe o condiţie esenţială, dacă nu ca pe o regulă a metodei, trecerea faptului sau evenimentului filosofic în argument filosofic. Fără această transfigurare, istoria ar fi pierdută, faptele ei nemaiputând să coparticipe la sporirea de sine a conştinţei filosofice. Deschise, filosofiile, aşa zicându-le istorice, determină o multiplicare a modalităţilor hemneutice şi, deci, le şi legitimează epistemologic.

Diferenţiate, după cum orizonturile de situare înseşi se înscriu în acelaşi câmp, dar în tonalităţi diferite, ele nu se exclud valoric. Mai coerente, mai esenţializante, mai operaţionale unele decât altele, toate participă aproape organicist la întreg pentru că fiecare, în mai mare sau în mai mică măsură, totuşi, îl aproximează.

Una dintre cele mai aproape de întregul năzuit pare să fie aceea de sugestie personalistă, nu încape îndoială, că, datorită locului privilegiat pe care, aşa cum era şi firesc, omul şi l-a „încercuit" în câmpul reflecţiei filosofice, mai de când aceasta va fi irumpt în istorie. De aceea Emmanuel Mounier era perfect îndreptăţit să asimileze principial, istoria gândirii filosozării fiinţei noastre prin reflecţia asupră-ne. În această perspectivă, istoria personalistă a filosofiei dă seamă şi de ceea ce filosofia percepe din mişcarea de personalizare dar şi de ceea ce se adaugă acesteia.

Faptul, în mod evident, urmează chiar felului de a fi al filosofiei (filosofiilor) în acest concept. Putându-se vorbi de personalisme încă antice, de un personalism, aproape, ca o dominantă în Evul Mediu şi în Renaştere sau

ca de o dimensiune esențială a spiritului modern, în secolul nostru se întâmplă, dacă se poate spune așa, o explozie. Nu intră în discuție numai formele explicite (acelea care se vor fi determinat, astfel, programatic) dar și cele implicite.

În ordinea celor dintâi, definitorii, veacul nostru aduce cu un timp de culminație a motivului, atât „geografic" (în Europa dar și în Orient sau în „lumea nouă") cât și tipologic: personalisme în sugestie creștină (ortodoxă, catolică, protestantă, în personanță iudaică sau islamică, personalisme bio-antropologiste, centrate într-un evaluționism critic teologizant (P. Teilhard de Chardin) ori, dacă se poate spune așa, teo-paradigmatic, adică în Dumnezeu ca Persoană a persoanelor început-și-sfârșit (C. **Rădulescu-Motru), dar** cu dominantă scientistă.

Într-un registru atât de cuprinzător, încât par a nu se aduna, atât de multele personalisme sunt, totuși, convergente într-o antropologie în care persoana și personalizarea se determină presupunând transcendența ca model și ca putere cu valoare actualizantă. În personalismele creștine, fiecare persoană este imagine a lui Dumnezeu, fiind chemată să formeze un imens corp mistic în iubirea lui Hristos. Peste persoane, de aceea, „nu domnește tirania abstractă a unui Destin, a unui cer al Ideilor sau al unei Gândiri impersonale, indiferente față de destinele individuale, ci un Dumnezeu El însuși personal, un Dumnezeu care și-a dat persoana Sa pentru asumarea și transfigurarea condiției umane și care propune fiecărei persoane în parte o relație snigulară de intimitate, o participare la Divinitatea Sa". (Emm. Mounier, **Le Personalisme,** Paris, P.U.F., 1955, p. 12, 11).

Punct de plecare și scop în mișcarea de personalizare, persoana se instituie și se desăvârșește prin sporire de sine ca printr-o participație la transcendența dătătoare de sens și organizatoare de sensuri, fiind paradigmatică, nu însă, așa-zicând, în modalitate riguros transcendentistă ci în alta, transcendentalistă. În această perspectivă, putând admite o „hristologie transcendentală" (Karl Rahner), în urmarea „prezenței Logosului în spiritul uman" (Dumitru Stăniloae), „personologia" presupune, deopotrivă, „procesiunea", ca mișcare în jos și „conversiunea" ca mișcare în sus, ori în alte cuvinte, „trans-descendența" și „trans-ascendența".

Personalist într-o „lectură" filosofică, Păr. Dumitru Stăniloae, în orizontul creștin, poate că este cel mai aplicat principiului transcendentalității, antropologic întemeietor în însăși ordinea formală, prin aceea că ființa noastră „în-trupând transcendența, este nevoie de transcendență, atât pe orizontală, de „celălalt", cât și pe verticală, de Absolut. Ca punct de întretăiere al celor două planuri, la scara sa și în modul său, omul, deci, are transcendența în sine ca pe o condiție, de fapt ca pe cea dintâi. Astfel că, ontologic, aceasta este o perspectivă transcendentală, cu dominantă însă în mișcarea conversivă.

Stare de sine „a unei firi spirituale, sau și spirituale", „una din unitățile unei astfel de firi, în strânsă corelație cu celelalte unități" și în relație cu Dumnezeu . . .", omul ca persoană se instituie „ca un «cine» unitar, care este și se știe subiectul unei firi sau al unui fond complex de însușiri din care scoate acte mereu noi și în care suportă și primește actele altor factori

personali şi impersonali" (Dumitru Stăniloae, **Teologia dogmatică ortodoxă**, 1978, vol. II, p. 37).

Subiect, fiind „centrul subzistent al actelor şi reacţiilor sale" şi „fond ce-şi actualizează potenţele sale", este şi „natură" sau „obiect", ca „instrument pus în valoare de aspectul persoanei ca subiect" **ibid.**, p. 39). În dublă determinaţie, nu este însă o realitate duală, de un fel, într-o parte, de altul, în alta. „Natura omului este una deşi e alcătuită din suflet şi corp" (Dumitru Stăniloae, **Chipul nemuritor al lui Dumnezeu**, 1987, p. 78). Un întreg, în întregul ei subiect şi, tot asemenea, obiect, dar, în raport cu spiritul, deja asumat, „Omul, ca trup, poate fi considerat ca un obiect şi supus unui tratament asemenea obiectelor, dar faptul că cele ce se petrec în el sunt simţite conştient şi la actele lui participă şi el, arată că nu e numai materie, ci trupul e unit în mod negrăit cu sufletul liber conştient şi cugetător şi penetrat de el, rămânând ca atare totodată mai presus de starea de obiect . . ." **(ibidem**, p. 82).

Suflet şi corp ca un întreg, din condiţia ontologică a acestuia, omul este ceea ce este prin dominantă. În egală măsură suflet şi corp, ar ilustra doar modelul dualist, fără a mai fi el însuşi, adică un întreg. Astfel spus, ar trece, ca realitate, în regimul unui iraţional, tocmai ca întreg. Aceasta întrucât, inteligibil ca trup, inteligibil şi ca suflet el nu s-ar mai putea gândi ca altceva decât o entitate alături de alta. Cum, ontologic, întregul este în altă situare decât elementele cum nu rezultă prin simplă însumare, cum este mai mult decât suma, faptul de a fi ca atare depinde, ca într-o pereche recesivă, zicând astfel după Mircea Florian, de dominantă. Iar aici, în această diadă, precumpănitor este sufletul, acea componentă, deci, care ne construieşte şi ne defineşte ontologic.

Suntem şi trup, alminteri n-am mai fi în lumea aceasta şi ai acestei lumi sau dacă da, judecând la limită, n-am mai fi în măsură să comunicăm cu ea. Paralelismul psiho-fizic, în mod negativ, face demonstraţia. Numai că trupeşte, suntem ca lucrurile, o formă în lume, neînstare să ne „încercuim" în altă ontologie, deci să fim contrar fiinţei în sine, a metafizicii, mereu în sporire, ca o continuă re-creare ca din nimic, pentru că tot ceea ce suntem, suntem întrucât simbolizăm.

Ca trup apărem; prin suflet adăugăm acea jumătate (de la **symbállein**) care lipseşte condiţiei noastre carnale şi lumii însăşi. Sporim, adică, fiinţa lumii şi astfel, suntem după chipul lui Dumnezeu, paradigma noastră ontologică, temeiul, şansa noastră şi, asemenea celei de a patra diviziuni eriugeniene, întoarcerea (finalitatea) noastră.

Citându-l pe Păr. Stăniloae, poate, cel mai mare teolog al Ortodoxiei din acest veac, şi, oricâtă rezerva sa faţă de filosofie, totuşi, în marii filosofi ai timpului, ne încumetăm să mai credem în noi, paradoxal, întrebându-ne, dacă nu chiar îndoindu-ne, asupra noastră.

Aparent definitiv în demostraţii, el este neliniştit şi neliniştitor, provoacă, dezvăluindu-ne mereu ceea ce nu suntem, pentru a fi ceea ce trebuie să fim.

Să-l citim, deci, pentru a ne întreba ca să ne răspundem, şi pentru a ne răspunde interogativ! Acest „profil" este, doar, ca „protreptic" sufletesc pentru înţelepciune, prin acest mare înţelept al lumii noastre, vremelnice.

II.

Rev. Dr. A.M. Allchin, Oxford

LANCELOT ANDREWS: THE FATHERS OUR CONTEMPORARIES

In 1608, in a tract later published under the title "A Brief View of the Church of England", Sir John Harington gave a remarkable judgment on the abilities of Lancelot Andrewes, then bishop of Chichester and already renowned for the quality of his learning, "to conclude, I persuade myself, that whensoever it shall please God to give the king means, with the consent of his confederate princes, to make that great peace which his blessed word **beati pacifici** seemeth to promise, — I mean the ending of this great schism in the Church of God, procured as much ambition as superstition — this reverend prelate will be found one of the ablest not of England only, but of Europe to set the course for composing the controversies...".[1]

It is a striking tribute to a man who had only been a bishop for three years and was only now approaching the height of his renown as a preacher at the court of King James I. It situates Andrewes at once in a European and ecumenical context and it is in that way that I shall look at him in this lecture. As we shall see Andrewes was in many ways a man of his own time and place, firmly rooted in the England of Elizabeth and James I. So far as we know he never travelled across the channel to the continent of Europe. But there was nothing narrowly parochial about his intentions and his aims. His view of the Church was consistently catholic and inclusive, and the Church itself he always saw as set within the context of the whole human family. Indeed, in his **Preces Privatae** his concern goes out to the whole creation.

I counted one of the greatest gifts in my life that I have had the privilege of knowing and learning from Fr. Dumitru Stăniloae. Ever since I first met him in Oxford in the 1960's he has been for me an example of a true theologian. Firmly rooted in his own church and tradition, Orthodox and Romanian, he has nonetheless reached out in thought and desire to include all Christians and all creation in his vision of the Church of God. Like Lancelot Andrewes, for him theology and prayer have been indissolubly united. The Philokalia on the one side, and the **Dogmatic** on the other, witness to the breadth of his interests. And just as Andrewes' preaching has

1 Lancelot Andrewes, *Two Answers to Cardinal Ferron and Other Miscellaneous Works*. L.A.C.T., (Oxford, 1854), pp. 37—37.

influenced one of the greatest poets in the English language of our century, T.S. Eliot, so too Fr. Dumitru's writing has been fruitful over many decades in the cultural and artistic life of his native land, as well as in the forum of international theological discussion.

In this essay we shall be considering Andrewes primarily in his English context, seeing him above all as a man of prayer and theology. We shall leave on one side his controversial writings, believing as Nicholas Lossky maintains in his recent and very thorough study of his work,[2] that these writings are of strictly limited interest. It is in his sermons and in his prayers that the heart of his theology is to be found, his affirmation of the one faith once delivered to the saints.

I.

Andrewes was born in 1555 during the reign of Mary Tudor. He was born and brought up in London. He came from a solid, indeed wealthy merchant family which had its roots in Suffolk. He was at university in Cambridge and had a brilliant academic career becoming first a fellow and then master of Pembroke College. He was bishop successively of Chichester, Ely and Winchester, dying early in the reign of Charles I in 1626. His life was lived within an area which had London at its centre, Cambridge to its northeast, Winchester to its southwest. Already as a young man he combined the role of scholar and teacher in Cambridge with that of preacher and pastor in London. By the 1590's he was a prebendary of St. Paul's and incumbent of St. Giles Cripplegate. A little before the death of Queen Elizabeth he was appointed dean of Westminster, so that it was he who was involved with the arrangements for the coronation of King James I, an occasion which brought him into close personal contact with the King. James had a very high estimation both of his learning and his personal integrity. He was one of the few persons of whom the King stood somewhat in awe. So it was that in the next quarter of a century Andrewes came to occupy a special position at the centre of English life, a position which was expressed above all in his sermons preached before the royal court, not only at the great festivals of Christmas, Easter and Whitsun, but also at the two commemorations of events in the life of the King which were solemnly observed each year. Year by year it was Andrewes who mounted the pulpit on these occasions. Hence comes the corpus of the 96 sermons which form the centre and core of his work.

Thus Andrewes was a man constantly in the public eye at the court of King James. Judgements about the effectiveness of his interventions in the political life of his time have however varied. His latest biographer, Paul Welsby, is severely critical of the part Andrewes played in the Essex divorce case, judging that he yielded far too much to the pressures of the King in this tangled, unhappy matter. Others have assessed the question differently, giving a more favourable interpretation of Andrewes'actions, but

2 Nicolas Lossky, *Lancelot Andrewes The Preacher (1555—1626)*, (Oxford, 1991).

no one can maintain that he was a great power in political affairs. As a diocesan bishop he seems to have been a through and conscientious administrator. He was liberal in his almsgiving. All office in the Church he regarded as a form of deaconing, 'on foot and through the dust, for so is the nature of the word', he declares. But it is significant that what was remembered of him was his skill as a confessor, as a counsellor in cases of conscience. He was a man with profound knowledge of the meaning of repentance. Again there was the special quality of devotion which marked the services in his private chapel at Ely House; "the souls of many, that **obiter** came thither in time of divine service, were very much elevated... Yea, some that had been there were so taken with it that they desired to end their days in the Bishop of Ely's chapel".[3] Andrewes was a man of a scholarly contemplative cast of mind more than a man of action. It is the inward dimension of his life which will primarily claim our attention, for it is in this respect that he made his most lasting contribution to the English religious tradition and to the development of the genius of Anglicanism. It is here that he has most to give us four centuries after his own time.

The sermons preached before the court do not exhaust the content of Andrewes'preaching. There are other lesser collections extant, amongst them one which was not published until 1657, thirty years after the preacher's death.[4] This collection, published with the title **Apospasmata Sacra** was not included in the collected edition of Andrewes'works made in the middle of the nineteenth century in the Library of Anglo-Catholic Theology. For this reason it has been very little studied. These sermons were preached at St. Giles Cripplegate and St. Paul's cathedral in the last years of the sixteenth century. They make no pretence to be from Andrewes' own hand; the preface tells us that the text was reconstructed from notes made by those who were present at the sermons, probably taken down in shorthand. Certainly their style is less highly wrought than in the case of the great sermons and the patristic quotations are less numerous. But the substance of the doctrine is identical and it is interesting to see how positions characteristic of Andrewes' later teaching are here advanced in the last years of the sixteenth century and presented to a parochial congregation. I shall make some use of these sermons in this lecture since I can see no reason to doubt their substantial authenticity, and I am delighted to find that this was also Brightman's judgement of them.

Andrewes is not usually autobiographical in his preaching, but there are times when you can see a clear reflection of the society he lived in and the family from which he came in his handling of his text. As Nicolas Lossky remarks, he has a frequent tendency to make use of commercial methaphors and analogies. One particular passage in the St. Giles sermons seems to reflect the concerns of his London congregation in a striking way. In it he reflects on the situation of an island people, a people who need

3 *Two Answers*, p. 13.

4 Lancelot Andrewes, *Apospasmata Sacra, or A Colection of Posthumous and Orphan Lectures*, (London, 1657).

to be in constant traffic of exchange with others. He is preaching on the Genesis story of creation and to illustrate the nature of the sea he quotes the verse of Ps 104 which says

> There go the ships... that is God made it [the sea] a fit and good place for navigation, *non ad habitandum, sed ad navigandum et natandum*, by which passage of merchandise and sea-fairing men, we disburden ourselves of those supperfluous commodities which our land affords and get thereby by exchange the commodities of other countries which we want... and by reason of this goodnesse and benefit of waters, God hath caused it, that the harvest of the seas and the treasures of the sands should be as great and greater than the harvest of the land, and that the wealth of merchants should goe beyond the wealth and treasure of the husbandmen. [Esay 23:3] ...

These words are simply a commentary on the growing wealth of the merchant class in this period in which his family was participating. Andrewes goes on,

> and this goodnesse of the seas especially concerneth us which are islanders, we best know it and feel here the singular and special goodnesse of the waters, and say as God doth, that we see that they are good; for were it not for this, we should be imprisoned in this little island and be without the knowledge of other countries, also we should be cloyed with our commodities and be destitute of many others, which we want; but that which is most, we should have been without the knowledge of God's holy word; for how could that have come thither or how could we have gone beyond the seas for it, had it not been for the sea wherein goe the ships? [5]

To this consideration of the value of the sea for international trade and the exchange of knowledge, Andrewes adds another of the virtues which it has for an island people. In a passage which has some similarity to one of Shakespeare's most famous speeches,

> Another benefit of good which we receive by them [Nahum 3:14] is that they are made to us a ditch, fortresse, wall, or bulwark of strength of defense to the land. For in islands we are entrenched, as it were, round about with sands, with rocks, with ships and seas [6]

It is striking that in this passage the sea is thought of only in defensive terms and not as a way in which the islanders may set out on voyages of conquest. The building up of a British Empire, an aim which was being so assidously canvassed by Dr. John Dee and others at this time, does not seem to enter into the vision of Lancelot Andrewes. What we find is an appreciation of the sea as a medium linking one country with another, and allowing for the commerce of goods and ideas. This fits well with one of the traits for which Andrewes was best known by his contemporaries, his amazing knowledge of languages, modern no less than ancient. Thomas Fuller remarks, "some conceive he might... have served as an Interpreter General at the confusion of tongues"? Andrewes had gained this knowledge at least in part through his father's trading contact. When coming home on vacation

5 *Ibid.*, pp. 62—63.
6 *Ibid.*, p. 63.
7 See Lossky, p. 12.

from Cambridge he would ask his father to find a visiting merchant or agent whom he might learn a new language so that he should not be idle while at home. We see again how Andrewes' reputation even in his lieftime was that of an interpreter. "He ought to have been at the Tower of Babel, he could have put them righ". Both as a linguist and as a theologian men thought of him as a go-between, one who might bring about the resolution of controversies.

In this connection we can hardly fail to mention his gift of friendship, a gift which brought him into personal contact with some of the most renowned scholars and thinkers of his day, Isaak Casaubon, the great French patristic scholar who retired to Englad in 1610 after the assassination of Henry IV, Francis Bacon at home, and in Andrewes'earlier days, Richard Hooker. Amongst his younger contemporaries he had a very special regard for the scholarship and theological judgment of George Herbert.

When we turn to the **Preces Privatae,** those extraordinary pages which reveal to us Andrewes in his life of inner devotion, we begin to see more of how this might be. It is not only that he himself used them in Latin and Greek, and occasionally in Hebrew — the English editions are all translations — it is also that in his constant prayers his interest and concern goes out to the whole creation, to the whole of humanity and in particular to the whole Church of God. Let us take as an example the prayers of intercession which occur on Mondays. "Let us beseech the Lord for the whole creation; a supply of seasons, healthful fruitut, peaceful".[8] He goes on to pray for the whole human race, non-Christian as well as Christian, the departed as well as the living. And then again,

> For the Church Catholic, its confirmation and increase; Eastern, its deliverance and union; Western, its readjustment and pacification; British, the restoration of the things that are wanting, the strengthening of the things which reamin.[9]

It is an all-inclusive petition yet it is precise and specific. He prays first for te whole Catholic Church, then for the Churches of the East, with which he can have had little direct contact, but which he knew not only through his reading but also through the merchants who travelled to Muscovy and the Levant. He prays for its deliverance from the oppression of the Turk, and also for its union, within itself and we may suppose with the churches of the West. For those Western churches he prays both for peace and readjustment. He looks here not only to Rome or only to the Reformation, but emphatically to both, both parts of one Western Church, with both of which, Rome and Geneva, he found himself at times in conflict. Then he comes nearer home, to the British Church, no longer England alone but England and Scotland united in the person of the King; he prays for the restoration of what is lacking and the strengthening of what remains. There is no kind of English or Anglican triumphalism

8 *The Preces Privatee of Lancelot Andrewes, Bishop of Winchester, translated with an Introduction and Notes* by F. E. Brightman, (London, 1903), p. 53.
9 *Ibid.*, p. 60.

here. His own church is no less in need of the divine Grace, which always heals what is wounded and makes up what is lacking, than any other. All the churches of Christ stand in constant need of God's lifegiving pardon and peace. And this petition is not an isolated one. It recurs day by day with slight variations; for the whole Church, Eastern, Western, our own.

Who is this man who prays so assiduously for the whole catholic church, for its union and increase? He is in the first place a man who is deeply concerned for the integrity of the Church of God not only in his own time, but through all the centuries of its existence. Even the most rapid reading of his sermons shows him to be a man of prodigious and highly organised learning. He knows the scriptures of the Old and New Testament and has pondered them at length in Hebrew and in Greek He knows the fathers of the Church, no less the fathers of the Greek East than the fathers of the Latin West. He is not unacquainted with the theologians of the middle ages, nor with those of more recent times, though they do not feature frequently in his preaching. All this knowledge is not something external to him; he has made it his own to a quite remarkable degree. As Brightman remarks,

> His extraordinarily minute knowledge of the holy scriptures is plain to everybody... His wealth of reminiscence is such, and is so wrought into the texture of his mind, that he instinctively uses it to express anything he has to say. To one to whom knowledge is so large an element in life and is itself so living a thing: whose learning is so assimilated as to be identified with his spontaneous self, and has become as available as language itself, originality and reminiscence become in a measure identical; the new can be expressed by a combination of older elements.[10]

This is a very remarkable view of the nature of knowledge. Knowledge is not seen simply as something we possess and control, a certain quantity of information and expertise; it is so living a thing, so large an element in our life that it becomes part of ourselves. We know with the whole of ourselves, become people who are caught up into what they know and are changed by it. In such an understanding of the life of the mind, the academic study of theology is constantly verging on what the middle ages called lectio divina, and lectio divina itself is verging on prayer and adoration.

If we ask what it was that Andrewes was doing in those five hours which he reserved for study between seven and noon each day, we may be confident that it was something of this. It is evident that such a man in so immersing himself in tradition is not simply turned towards the past. He enters into its study not with the curiosity of an antiquarian but with the passionate interest of one who senses its contemporary significance. He may be, as Andrewes was, widely read in the current of thought of his own time. As a personal friend of Francis Bacon, Andrewes was interested in the phenomena of nature no less than in the events of history. Such a man enters into the tradition and lives in it in such a way that the tradition itself enters into him and becomes living in him. Such a man may live the

10 *Ibid.*, p. 29.

original vision which lies at the root of a tradition in such a way as to draw new life from it and to make it accessible and available to his contemporaries and successors. In him reminiscence and originality have become identical. He speaks from tradition; tradition speaks through him.

It was I believe this quality in Lancelot Andrewes which especially attracted T. S. Eliot to him, and made Andrewes of such importance in Eliot's own development both as a writer and as a man. It is true that he devotes only one quite brief essay which has a crucial place in Eliot's own story. It gives its title to the little book in which in 1928 he announced his adherence to the catholic Christian faith as professed by the Church of England. The encounter with Lancelot Andrewes had been of decisive importance in bringing him to the point of seeking baptism in the name of the Holy Trinity. For Eliot it was above all the work of Richard Hooker and Lancelot Andrewes which made the post-Reformtaion Church of England worthy of belief. He saw them as men of tradition, speaking "with the old authotity and the new culture", men of a tradition which was not uncriticised or impervious to criticism — they lived on this side of the Renaissance and the Reformation — but one in which the critical comment had not in the end obscured the original affirmation.[11]

Andrewes has not often received the attention which he demands and deserves in the twentieth century. Eliot was one who gave it to him. Here a great poet in verse pays tribute to a great poet in prose. Eliot begins with the sheer intellectuel virtuosity of Andrewes' preaching.

> Reading Andrewes on such a theme [as the incarnation] is like listening to a great Hellenist expounding a text of the "Posterior Analytics"; altering the punctuation, inserting or removing a comma or a semicolon to make an obscure passage suddenly luminous, dwelling on a single word, comparing its use in its nearer and in its most remote contexts, purifying a disturbed or cryptic lecture note into lucid profundity. To persons whose minds are habituated to feed on the vague jargon of our time, when we have a vocabulary for everything and exact ideas about nothing... Andrewes may seem pedantic and verbal. It is only when we have saturated ourselves with his prose, followed the movement of his thought, that we find his examination of words terminating in an ecstasy of ascent. Andrewes takes a word and derives the world from it; squeezing and squeezing the word until it yields a full juice of meaning which we would never have supposed any word to possess.[12]

Certainly there can be few intellectual pleasures greater, few intellctual exercises more satisfyng than that of listening to a man or woman who has given a significant part of their life to the study of one outstanding author or some one great work of the past, expounding the detail of that work, showing its coherence and its complexity, its spontaneity and its consistency, its unity in multiplicity, and multiplicity in unity. So it is with the preaching of Lancelot Andrewes.

> In this extraordinary prose which appears to repeat, to stand still, but is nevertheless proceeding in the most deliberate and orderly manner, there

11 T.S. Eliot, *For Lancelot Andrewes: Essays on Style and Order*, (London, 1928), p. 18.

12 *Ibid.*, pp. 23—25.

are often flashing phrases which never desert the memory. In an age of adventure and experiment in language, Andrewes is one of the most resourceful of authors, in his devices for seizing the attention and impressing the memory. Phrases such as "Christ is no wild-cat. Why talk ye of twelve days?" or "the Word within a word unable to speak a word" do not desert us, nor do the sentences in which before extracting all the spiritueal meaning of a text, Andrewes forces a concrete presence on us.
Of the wise men come from the East: "It was no Summer progress. A cold coming they had of it at his time of the year, just the worst time of the year to take a journey, and especially a long journey. The ways deep, the weather sharp, the days short the sun farthest off, *in solstitio brumali*, the very dead of Winter". Of the Word made flesh, again, "I add yet further: what flesh? The flesh of an infant. What *Verbum infans*, the Word an infant? The Word, and not able to speak a word. How evil agreeth this! This He put up. How born, how entertained? In a stately palace, a cradle of ivory, robes of estate? No: but a stable for His palace, a manager for His cradle, poor clouts for His array".[13]

But here there is more than intellectual delight and intellectual appreciation, however precious these may be. In the earlier passage Eliot had spoken of Andrewes' rhetoric as leading us to an ecstasy of assent. And now he speaks with great lucidity of the meaning of that assent.

When Anderwes begins his sermon, from beginning to end are sure that he is wholly in his subject, unaware of anything else, that his emotion grows as he penetrates more deeply into his subject, that he is finally "alone with the Alone", with the mystery which he is seeking to grasp more and more firmly. One is reminded of the words of Arnold about the preaching of Newman. Andrewes' emotion is purely contemplative; it is not personal, it is wholly evoked by the subject of contemplation to which it is adequate; his emotion is wholly contained in and explained by its object.[14]

Here Eliot speaks of a fusion of thought, precise analytical thought, with an eventually overwhelming depth of emotion, a fusion in which we are carried beyond ourselves into the object which we are considering in this case nothing less than the nature of the triune God. This is a truly ecstatic movement o fthe heart and mind — a mowement of assent which is also a movement of ascent. This movement is at the core and centre of Andrewes' thinking and praying. It is this which makes it appropriate to speak of his work in terms of a mystical theology, a theology of the communion and union of divine and human, "not by conversion of the Godhead into flesh, but by taking the manhood into God".

If we are to take the full force of such affirmations we shall need to turn from Eliot to the one writer from our own century who has fully devoted himself to the work of Lancelot Andrewes, the Russian Orthodox scholar, Nicholas Lossky. Here for the first time we have a study of a major represetative of the Anglican tradition from the pen of an Eastern Christian scholar. From the heart of the tradition which comes from a distinguished Russian academic family, we have a detailed penetrating study

13 *Ibid.*, pp. 27—28.
14 *Ibid.*, pp. 29—30.

which examines and in the end embraces the teaching of the merchant's son from Barking, the scholar at Merchant Taylors School in London.

Lossky's study of Lancelot Andrewes was first published in Paris in 1986; the English translation was published in Oxford in 1991. It is primarily a theological work. Those who wish to see something of its literary quality should turn to the original and ponder the excellence of the French translation of Andrewes' dense and idiosyncratic prose. It is a work which, whether we look at it from a literary or a theological viewpoint, is evidently not one which has been taken in hand unadvisedly or lightly. It has in it a weight of knowledge and a sureness of judgement which do justice to the matter in hand. For Lossky there can be no question but that Andrewes is an authentic witness for the apostolic faith of the one Catholic Apostolic Church, one who in his own place in time is a father of the Church. I quote,

> For Andrewes, an authentic witness of the apostolic faith is not simply someone who is content to think more or less correctly. It is someone who, like him, has made deeply his own the experience of the Church. It is someone for whom theology is not a system of thought, an intellectual construction, but a progress in the experience of the mystery, the way of union with God in the communion of the Church... Theology then is for the service of the entire man on his way towards union with the personal God, the way of deification. It is this most profound experience of the Church that the theologian expresses in the Church and for the Church.[15]

Such an evaluation of a teacher of the English Church by a scholar of the Russian Church is not only an unprecedented event but a highly creative one. It creates a new bond of mutual recognition and communion between two parts of the one Church which have been too long estranged from one another. It does not of itself, of course, bring that estrangement to an end. It does mitigate its harshness to a remarkable extent.

II.

We have been looking at the work of Lancelot Andrewes and the impact it has had on two writers of our own century, one whose origin was American, the other whose family background was Russian. We have seen that the heart of the teaching of Andrewes is to be found in the teaching that human persons are made for union with the divine, in the faith that God became man in order that man might become God. The patristic doctrine of deification, which many think to be absent from Western Christianity, is seen to be vital to one of the greatest representatives of the Anglican tradition. In what remains of this lecture I want to examine this theology again briefly and to let Andrewes speak in his own terms. I intend to do this not by quoting from the great and already well-known sermons, nor yet from the **Preces Privatae**, but from the "posthumous and orphan" lectures given at St. Giles and at St. Paul's in the last years of the sixteenth century. In them Andrewes expresses

15 Lossky, p. 345.

many of the essential positions which he was to elaborate in greater detail in the sermons of the next twenty five years. We shall be hearing his voice as it was relayed by his hearers. Hearers who I believe have nearly always captured his meaning even if at times they have lost something of his style.

Let us come directly to the heart of the matter, to the teaching about our call to become partakers of the divine nature. I quote from a sermon on the text in the second epistle of St. Peter where alone in the New Testament this precise formula is used.

> As Christ took of our nature, so makes us partakers of his. It is the Christian only that believes this; and therefore he is capable of this so pretious promise; for albeit Christ were man, yet it pleased God, that the fulnesse of the Godhead should dwell in him bodily [Col. 2:9] and as he is in us by his humanity, so we are in him in respect of his divinity. God partakes with Christ because of his divine nature, and man partakes in Christ inasmuch as he hath assumed our humane nature. He is partaker of our humane nature for he is flesh of our flesh and bone of our bone [Eph 5] and we by his Spirit are partakers of his divine nature; for as St. Paul saith, "he that cleaveth to the Lord is one Spirit [I Cor. 6]": "hereby we know that we dwell in him, and he in us, by the Spirit which he hath given us [I John 4: 13]".[16]

It is very typical of Andrewes that he supports his teaching out of the two great mystical theologians of the New Testament, St. Paul and St. John. He wants to show that this doctrine is firmly rooted in scripture.

But how do we become partakers of this nature? For Andrewes there are two ways, first by our participation in the sacraments, secondly by our active growth into the life of grace and virtue. To take the sacraments first,

> By regeneration in baptism, for except ye be born again of water and of the Holy Ghost... and by eating and drinking in the sacrament: in which respect the apostle saith that we must *bibere Spiritum* [I Cor. 12; 13]. In this life we must seek for God's grace and glory; and he hath promised to give both [Ps 84] and then we shall *intrare in gaudium domini* [Mt. 25]; and we shall be alwaies with him [I Thess. 4]; and see him as he is [I Jn 3]; that is, be partakers of the divine nature; and which goes beyond all, he shall not be glory in one and joy in another and immortality in a third, but he shall be omnia in omnibus [1 Cor. 15; 28].[17]

The promise is for all. There is nothing esoteric or elitist in the great and precious promises of the gospel. They are offered to all with undistinguishing regard.

Andrewes insists much in his sermons on the importance of the sacraments. The Fathers, he says, teach us that they are necessary for us,

16 *Apospasmata*, p. 622.
17 *Ibid.*, p. 622.

"in regard of ourselves, which consist of body and soul, and therefore have need of bodily and ghostly means", but also regard of Christ himself.

> As in the hypostasis of the sun *[sic]* there is both the humane and divine nature, so the sacrament is of an heavenly and earthly nature. As he hath taken our body to himself, so he honoureth bodily things, that by them we should have our sins taken away...[18].

It is evident in these sermons no less than in those of the subsequent decades, that Andrewes' knowledge of the liturgies of the early Church, and particularly the Eastern liturgies, had a decisive influence on his understanding of the nature of Christian, life and worship. So in a sermon where he speaks of the prophet Isaiah's vision of the divine glory and of the seraph who comes to touch the prophet's lips with a live coal from the altar, he says,

> In the liturgy of the ancient Church, these words are found applyed to the Blessed Sacrament of Christ's body and blood; for it is reported by Basill, that at the celebration there of, after the sacrament was ministered to the people, the priest stood up and said as the seraphim doth here, "behold this hath touched your lips, you iniquities shall be taken away, and your sins purged". The whole fruit of religion is "the taking away of sin [Is. 27; 9]", and the special way to take it away is the religious use of this sacrament; which as Christ saith is nothing else than "but a seal and signe of his blood that was shed for many for the remission of sins [Mt. 26; 28]"...[19].

It is noteworthy that here as in other places, Andrewes insists on our partaking of the blood of Christ through drinking from the chalice. This was of course an issue of burning controversy in this period between Rome and the churches of the Reformation. But his concern in the sermons is much more than controversial. He seeks to express the fulness of the eucharistic mystery and particularly to underline the role of the Holy Spirit in the celebration of the sacrament. Participation in the eucharist does not only make members of the body of Christ, it makes us sharers in the one Spirit. As Lossky points out, all prayer for Andrewes has a eucharistic character.

> Exploiting the verse of the psalm — "I will receive the cup of salvation and call on the name of the Lord [Ps. 116; 12]" — he demonstrates that in this prayer *par excellence* the voice of the communicant is mingled with and sustained by the voice of the blood shed by Christ for the remission of sins, thus for our salvation. In it, there is encounter, communion, and exchage; the pouring out of the Spirit of God on all flesh, and, through the eucharist, the giving of thanks, the pouring out, on our part, of gratitude to God for the sending of the Spirit.[20]

But while Andrewes underlines the importance of the sacraments as ways by which we may be incorporated into Christ, he also stresses the importance of the virtues as ways by which we can partake in him. It is

18 *Ibid.*, p. 519.

19 *Ibid.*, p. 515.

20 Lossky, pp 284—285.

not one virtue alone, not faith itself, which can build us up into the life of God. It requires all of them together, beginning with faith, concluding with love, and bringing in all the intermediary stages. "The apostle's mind is to show that the life of the Christian is no single thing but a Quire or Dance, and the beginning of the train is faith". But faith alone is not enough.

> It must not be *totum integrale*, or alpha and omega, but like a quire, wherein are diverse parts, faith is but a part, and the eighth part of Christianity. This company is not added *ad ornatum*, but for necessity; therefore he exhorts give all diligence, and he that hath not these is blind.[21]

So in the same sermon Andrewes says,

> As they that are partakers of the divine nature are a body compact of many joynts and sinnews; so the divine Spirit is not one alone, but as the ancient fathers define, the eleventh verse of Isaiah 7 and the fourth chapter of the Apocalypse,

a reference to the seven lamps before the throne of God which are the seven spirits of God. So the Spirit is manifold in his gifts and activities and even in his being. But Andrewes affirms

> This is not *promiscue*, confusedly; but orderly a sin a quire, one begins, another follows; this multitude of virtues is *acies ordinata* [Cant. 6] like the marching of soldiers; for it comes from God, who is the God of order and not of confusion... All at once do not break out, but there is a successive bringing in, one after the other.[22]

The gifts of God given to us in the sacraments are then many and varied, and they call on us to respond actively and to cooperate in a variety of ways with the grace which is given. Not surprisingly, Andrewes uses images of growth to express this gradual progress into the life of God, images which he applies to the sacramental gift itself and to our subsequent life of obedience to the divine commands.

> In this sacrament the tree of the life of grace is sown in us, that is a measure of grace wrohght in our hearts by the power of God's Spirit, by which we shall attain to eat of that tree which shall convey unto us the life of glory. As there are two trees of life, so we must have a double paradise: we must have liberty to be of the paradise on earh, that is the Church Militant, which is called *hortus conclusus* [Cant. 2] before we can be received into the heavenly paradise, that is, the Church Triumphant. The kernel of grace is planted in us by the participation of the body and blood of Christ; of which kernel cometh a tree, which bringeth forth the fruits of holiness and righteousness, which God will in due time reward with the crown of life and glory in the world to come.[23]

---

21 *Apospasmata*, p. 268.

22 Ibid., p. 626. The O.T. reference is evidently in error here. It should presumably read Isaiah 11, not Isaiah 7, cf. the passage in the Second Whitsun sermon quoted in Lossky, p. 277.

23 *Ibid.*, pp. 577—8.

If on the one side Andrewes is keen to avoid any sort of mechanical attitude towards the use of the sacraments, or any setting them apart from the other means of Grace, on the other side he insists time and again on their centrality and necessity. We may come to Christ in many ways, but this way is at the centre of them all.

> There are diverse sorts of coming: first, we are said to come to Christ in baptism [Mk. 10] ... Secondly in prayer, for as Augustine saith, *precibus non passibus itur ad Deum.* Thirdly in the hearing of the word. Fourthly by repentance... but Christ receiveth none of these but that we come to him as he is *panis vitae:* when we come to Christ as he offers himself in the sacrament to be the lively food of our souls; when we come to the same and do it in remembrance of his death...[24].

It would take us far beyond the scope of this lecture to consider in detail the long sequence of sermons on the first four chapters of Genesis which make up a large part of this collection. One point, however, demands attention, and that concerns Andrewes' interpretation of the name Eve", and growing from it his attitude towards women. Nicholas Lossky remarks on the emphasis which Andrewes gives to the role of the women at the sepulchre on the morning of the resurrection. Here in the story of creation he makes much of the name "Eve", life, and of the fact that it is given to woman after the fall. He understands it as involving a promise not only of the continuation of physical life in this world ,but also as pointer to eternal life in the world to come.

> The mystery of this name compared with the former sentence is great; she is called here Hevah, she hath no name of dejection and despair but of life and comfort; hereby is to be gathered that notwithstanding the sin committed and the sentence pronounced, yet there was in Adam some matter of hope...[25].

This name Andrewes sees as a token of God's love for his fallen childern.

> So out of this name there is a work of charity to comfort us and Eve herselfe, that was dejected and miserably plunged in sorrow... making her by her new name partaker of God's love and charity; this charity is not conteined in Eve alone, but continued in her posterity unto the end of the world...[26]

In these passages on the role of Eve it is striking that there is no use made of the comparison and contrast between Eve and Mary which was so loved by the fathers. It is true of Andrewe's preaching as a whole that he does not say much about the mother of Christ, but what he says about her always carries weight. So in these sermons he makes an instructive comparison between Hannah's song of thanksgiving and Mary's Magnificat, and just as he sees God's promise to Eve as extended to all her descendants, so he sees Mary as speaking on behalf of all creation.

---

24 *Ibid.*, p. 597.
25 *Ibid.*, p. 327.
26 *Ibid.*, pp. 329—30.

Hannah prayed alone; but as for Mary's prayer it was accompanied by the desire and prayer of all creatures, as both prophets and apostles do show... The virgin's key of prayer, accompanied with the prayer of all God's people in all ages, opened the heaven of heavens, so as they *dropped down righteousness*.[27]

If in these passages Andrewes sees Mary as praying and giving thanks on behalf of all creation, that is, sees the world and humanity as feminine in the heart of God.

The word *barak* is applyed to knee, and signifieth as it were mother's tenderness to the babe sitting upon her knee... When the babes are upon their mother's knee, they kiss them, they wish [them] well, they cherish them; so doth God setting us on his knee, so that *blanda est in Deo matrum affectio*.[28]

This taking up of feminine themes in Andrewes, even if it is not a very frequent feature of his writing, is as Lossky remarks sufficiently surprising, particularly in view of the age in which he lived.

Everything would lead one to expect on the part of this celibate bishop — in his ascetic life altogether comparable with the strictest monks — an attitude which many tend to qualify as "monastic" in relation to women: woman is above all an object of temptation, the cause of the sin of Adam. But there is nothing of this at all.[29]

III.

We began this essay with an affirmation of the ecumenical and international significance of the theology of Lancelot Andrewes. It is to the same point that we return in our conclusion. In his vision of the Christian faith and of its coherent and theological articulation, the central and controlling point for Andrewes was to be found where it was found in the life of the Church of East and West alike in the first millenium of Christian history, in that simple yet complex knot of teaching which we refer to as the doctrines of the Trinity, incarnation and theosis. In this vision, God comes out of himself in his love for creation. The Father gives himself in the Son and in the Spirit. In the union of human and divine in the person of Jesus, and in his triumph over death through death, all humanity is lifted up to God. In the coming of the Spirit at Pentecost, in the subsequent communion of human and divine which is the very heart of the Church, and through the distribution of the Spirit's many gifts, human persons are incorporated in Christ and made to share in the divine nature. The central controlling point of the Christian faith is not to be found in speculation about divine predestination as in the schools of Geneva. On these matters Andrewes remained purposefully and consistently silent

27 *Ibid.*, pp. 567—68. It is possible that the original texts may have contained Marian references which the editors in 1657 thought it wiser to omit.

28 *Ibid.*, p. 90.

29 Lossky, p. 201.

and agnostic. Nor is it to be found in a more and more systematic elaboration of the doctrine of justification by faith alone as in the schools of Wittenberg. Here too there were dogmatic assertions which Andrewes was not willing to make. These questions to him were not necessarily unimportant but they were secondary and derived, and needed always to be seen in relation to the central mystery of Trinity, incarnation and theosis.

The same would be true of many other points of theology which were in dispute then, some of which are still in dispute now, questions about the nature and efficacy of the sacraments, about the shape and significance of the ordained ministry, about the location of primacy and the nature of primatial authority within the body of the Church. To say that such questions are derived and secondary is not to say that they are unimportant or matters of indifference. It is simply to refer them back always to the Church's central affirmation of faith in the mystery of God's creative, redemptive, transfiguring love. Seen in this light, however important the question of the Roman primacy may be, it cannot be of final and ultimate significance. There are matters of greater weight than that. It is this concentration of his thought in the central mysteries of Trinity and Incarnation which brings Andrewes theology particularly near to the tradition of the Orthodox Church itself, and this is, we may suppose, one of the principle reasons for Lossky's intense interest in it.

It is difficult to assess the extent of Andrewes' influence in the subsequent history of Anglicanism. He founded no school and had no immediate followers. But it cannot be denied that the spirit of his teaching recurs in Anglican history in a variety of forms. In his own century its influence is to be seen in most of the representative teachers of the Church of England. In the eighteenth century it underlies the eclectic catholicity of approach to matters of faith and life which we find in John Wesley, his consistent and lively Trinitarianism, his stress on the doctrine of the Holy Spirit, his longing for the way of Christian perfection. Andrewes' vision came to life again in the days of the Oxford Movement when the great collected edition of his writings was made, and when John Henry Newman made a new translation of the Preces Privatæ, a book which he kept on his prayer desk in the Oratory at Birmingham until the day of his death. It lies behind the ecumenical vision and the ecumenical method worked out by F.D. Maurice, perhaps the most creative of Anglican theologians in the nineteenth century. It appears again in a public form in the heroic efforts for Christian unity of a William Temple or a Michael Ramsey in our own time. At the present moment an echo of it is to be heard far beyond the Anglican world in the massive attempt being made by the Faith and Order Commission of the World Council of Churches to elicit from all the Churches a reaffirmation, a re-reception of the apostolic faith as it was defined and articulated in the first four centuries of our era. That faith is still shared at least in principle by East and West alike, by Rome and the Reformation. Can the Churches reaffirm it together in such a way as to reveal the underlying bedrock of their unity in faith? Can the teaching of Lancelot Andrewes be of some significant service in helping towards this universal aim?

It is the considered judgement of Nicholas Lossky, who has been one of the leading representatives of the Orthodox tradition in the Faith and Order discussion of the last decades, that the answer to this question must be "yes".

> It would then, it seems to me, be right for Christians in dialogue with one another in the twentieth century to develop an interest in the work of Lancelot Andrewes the preacher. In fact, in more than one area, this theologian, who lived at the heart of a period of crisis in Western Christianity, anticipated in his sermons several lines of theological reflection that are developing more and more in ecumenical contexts. More than one of his theological intuitions could be brought to shed light on the ecumenical quest... In particular, his conception of theology itself understood as an *élan* concerned with human beings in theier entirety, that reminds them of their responsability to transfigure the universe that surrounds them.[30]

Citing the judgement of John Harington ,with which this began, Lossky concludes that perhaps the time has come for the realisation of its prophecy of a reconciliation of those estranged from one another, not a European scale alone, but on a world wide level.

English and Anglican Andrewes certainly was. But by God's gift the limitations inherent in our creaturely status need not become things which imprison us and cut us off from others. The very specificity of our gifts may become not barriers between ourselves and others but points of contact, ways by which communion in love knowledge may grow. It is part of the genius of the theology of Fr. Dumitru Stăniloae that it has succeeded in combining the elements of diversity and richness in creation and redemption with the elements of unity and coherence which the divine action always brings about. In a lifetime which has spanned the twentieth century and which has seen many abrupt and painful changes in the social and political life of Europe, Fr. Dumitru has witnessed in his writing to the reconciling and healing power of the divine Grace always at work, healing what is wounded and making up what is lacking.

Three centuries earlier, in a time which also saw violent conflicts and divisions in the old Christion world, conflicts by which he was certainly not untouched, Lancelot Andrewes, the scholar, the pastor and the man of prayer had wished in the same spirit to put his life at the service of God and at the service of his fellow men and women. "Blessed are the peacemakers" was the motto of King James I, the monarch under scholar and the wes served. It was a motto more truly appropriate to the scholar and the bishop than to the contentious and complex character of the king. At the end of the twentieth century, as the Church and humanity face new challenges and problems which could not have been foreseen in earlier times, the peacemaking function of the theologian remains no less vital. It is a function which can only be fulfilled insofar as the man of learning is even more deeply the man of prayer, a function which involes the descent of the mind into the heart, the innermost centre of human being, where the freedom of man meets God's ever-renewed gift of Himself.

---

30 *Ibid.*, p. 352.

REZUMAT

LANCELOT ANDREWES SAU PĂRINȚII — CONTEMPORANII NOȘTRI

În studiul de față, autorul schițează din perspectivă ecumenică actuală profilul personalității și gândirii teologice unice în felul ei a unuia dintre cei mai importanți și profunzi teologi și reprezentanți ai anglicanismului: episcopul Lancelot Andrewes (1555—1626). O primă secțiune prezintă datele principale privitoare la viața și opera acestui profesor de teologie și celebru predicator al epocii elisabetane (contemporan cu Shakespeare și prieten cu F. Bacon), ajuns episcop Chichester, Ely și Winchester sub James I Stuart. Se insistă asupra valorii literare și teologice de excepție a „Predicilor" sale care conțin esențialul gândirii sale religioase de o solidă inspirație biblică și patristică ca și de remarcabilă deschidere ecumenică (în plin conflict confesionalist). Autorul se oprește apoi asupra aprecierilor superlative ale operei lui Lancelot Andrewes formulate în 1928 de poetul american T.S. Eliot, convertit sub influența acesteia la anglicanism, și asupra masivului studiu asupra teologiei „Predicilor" sale publicat în 1986 de teologul ortodox rus Nicolas Lossky (fiul celebrului Vladimir Lossky).

Secțiunea a doua prezintă principalele teme teologice atinse într-o altă colecție de predici mai puțin cunoscute (publicate postum, 1657: **„Apospasmata Sacra"**) ale episcopului anglican. Se evidențiază insistența lor asupra unor teme centrale ale teologiei patristice: remarcabilul realism sacramental al unirii omului cu Dumnezeu, teologia feminității și Fecioarei Maria.

În fine, ultima secțiune este dedicată sublinierii semnificației generale și actuale a operei și personalității lui Lancelot Andrewes. În centrul teologiei sale, arată autorul, se află Sfânta Treime, Întruparea și Îndumnezeirea, iar nu predestinația (ca în calvinism) sau justificarea (ca în luteranism); secundare și derivate, acestea nu sunt privite decât în legătură cu misterele centrale ale credinței. Această concentrare pe misterele centrale ale Treimii și Întrupării face teologia sa deosebit de apropiată de tradiția Bisericii Ortodoxe (și explică interesul unui N. Lossky pentru ea). Ca atare, exemplul personal ca și teologia episcopului anglican a servit și poate servi în continuare ca un reper fundamental și un impuls hotărâtor pentru relansarea dialogului ecumenic pe coordonatele dogmelor fundamentale ale Bisericii nedivizate a primelor secole (I.I.I.).

Ev. Dr. Athanase (Jevtić) de Herzegovine

PROLÉGOMÈNES À UNE GNOSÉOLOGIE HÉSYCHASTE

He gnôsis oùk esti tò phôs
allà tò phôs he gnósis hypárchei.

La connaissance n'est pas une lumière,
c'est la lumière qui est une connaissance.
Saint Syméon le Nouveau Théologien
(Catéchèse 28)

Brèves remarques sur l'hésychasme en général

Au sens strict, le mot "hésychasme" désigne un mouvement religieux et spirituel, théologique et philosophique, apparu dans l'Orient orthodoxe au XIVème siècle, particulièrement sur la sainte Montagne et dans les Balkans, puis au-delà et en Serbie. Cependant on peut embrasser également dans ce concept bien des éléments qui caractérisaient déjà la plus anciene tradition chrétienne orientale; il est donc nécessaire que nous énumérions rapidement ici ces éléments.

«Hésychasme» désigne avant tout un mode de vie chrétien ascétique, conduit dans la prière sereine, c'est-à-dire dans la solitude et dans une sérénité priante associées le plus souvent (mais non nécessairement) à un retrait monastique au désert — c'est l'**anachorétisme**, ou bien dans des pays étrangers.

Le mot grec «hésychia» signifie bien: silence, sérénité, paix; mais dans la vie spirituelle et en particulier monastique orthodoxe, il se rapporte principalement au silence de la prière intérieure, à l'«activité de l'intellect» à l'intérieur du cœur de l'homme.[1] L'«hésychia pratique» définit un style de vie du chrétien, de l'ascète, du moine, qui à travers la prière du cœur désire et vit la communion avec Dieu et qui, dans l'expérience bénie de cette union avec Dieu dans l'Église, vit sa «divinisation» personnelle comme commen-

1 Cf. 1 Pierre 3, 4.

cement de la transfiguration de soi-même et des autres hommes et du monde entier.[2]

En tant que recherche spirituelle et qu'orientation religieuse et philosophique, l'hésychasme a eu ses propres précurseurs dans la philosophie religieuse grecque du moyen et du néo-platonisme, ainsi que dans l'apocalyptique juive biblique. En tant qu'attitude vécue spirituelle et que regard sur le monde, il n'a cependant commencé à se développer que dans le christianisme et principalement en Orient. Les débuts concrets de la vie et de la pensée hésychaste peuvent se rencontrer déjà dans le monachisme primitif — d'Égypte, de Syrie-Palestine ou du Sinaï. C'est de là que l'hésychasme s'est répandu pour s'étendre à tout l'Orient chrétien, et par l'Asie mineure et Constantinople atteindre la sainte Montagne et les Balkans, où il va culminer au milieu du XIVème siècle. Peu après ce mouvement spirituel, qui exerce son influence à tous les niveaux de la vie et de la culture du peuple orthodoxe, passe par Lazarevitch en Serbie pour s'étendre vers le nord-est, en Valachie, Moldavie et en Russie du Sud, pour retourner enfin au XVIIIème siècle (par l'intermédiaire de Païssy Velitchkovsky) sur la sainte Montagne (et c'est le célèbre mouvement hésychaste connu sous le nom de «collyvades»); au XIXème et au début du XXème siècles il vivra un nouvel épanouissement avec les «staretz» russes (Séraphim de Sarov, le Désert d'Optino, Jean de Cronstadt). De nos jours, ce mouvement d'inspiration ascétique typiquement orthodoxe vit une nouvelle floraison sur la sainte Montagne de l'Athos, de plus en plus largement exposé et développé théoriquement par les théologiens néopatristiques orthodoxes.

Ajoutons, pour compléter notre portrait de l'hésychasme, que cette vie consacrée au recueillement et à la prière du cœur n'est pas pratiquée seulement par des moines retirés au désert, mais que les plus grands des Pères de l'Église d'Orient ont vécu d'une vie spirituelle identique quant à son contenu — même ceux qui siégeaient dans les chaires des grandes villes, comme les grands Cappadociens du IVème siècle: saint Basile le Grand, saint Grégoire le Théologien et saint Grégoire de Nysse. C'est justement chez eux que l'hésychasme «pratique» a trouvé son fondement et son élaboration «théorique», c'est-à-dire philosophique et théologique; c'est grâce à eux qu'il a pu devenir l'expression authentique de la philosophie et de la théologie néo-testamentaire, chrétienne et orthodoxe, fournissant un principe et un style de vie spirituelle, une «mentalité» de la pensée chrétienne, une voie et un principe de vision et de vécu, non seulement de l'homme

---

2 Voir Jean Meyendorff, *L'hésychasme byzantin et son rôle dans le développement historique de l'Europe Orientale au XIVème siècle*, Académie des sciences de l'URSS, Travaux de la Section d'Histoire de la Russie ancienne 29, Léningrad 1974 (en russe), p. 292; Voir aussi les autres travaux du même auteur sur l'hésychasme: *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris (Seuil) 1959. Au sujet de l'hésychasme, voir aussi Vl. Lossky, *La Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944; G. Ostrogorsky *Les Hésychastes de la sainte Montagne et leurs ennemis*, «Œuvres complètes» v, 203—223, Belgrade 1970 (en serbe; cet ouvrage avait déjà été publié une 1ère fois en 1931 en russe); A. E. Tachiaos, «Le mouvement hésychaste au XIVème siècle» *Perspectives théologiques*, Belgrade, 1975, n° 3, 145/152.

et du monde, mais aussi de vision et de connaissance de Dieu d'une manière générale. Ce sont justement ces grands Pères de l'Église qui, en un dialogue créatif permanent avec la tradition judaïque d'une part, er avec la tradition religieuse et philosophique hellénique d'autre part, ont su élaborer la gnoséologie hésychaste à laquelle nous allons maintenant consacrer la suite de notre exposé.

Toujours dans le même sens il convient d'ajouter que le principal représentant défenseur de l'hésychasme au XIVème siècle, saint Grégoire Palamas, qui avait été un ascète de la sainte Montagne, avant de devenir l'archevêque de Thessalonique, n'était que le disciple — mais un disciple créateur, — des plus grands des Pères de l'Église de l'Orient orthodoxe, non seulement en ce qui concerne le mode de vie et d'ascèse de l'hésychame, mais aussi pour son mode de pensée philosophique et théologique. Comme les hésychastes balkaniques du XIVème siècle, Palamas ne suivait pas seulement les Pères de l'Église d'Orient du IVème au VIIIème sieècle, c'est-à-dire depuis les Cappadociens, à travers l'Aréopagite et Jean Climaque, jusqu'à Maxime le Confesseur et à Jean Damascène; après cette période, le mode de vie et de pensée hésychaste avait en effet connu un nouvel essor avec saint Syméon le Nouveau Théologien (X—XIèmes siècles) et Grégoire le Sinaïte (XIII—XIVèmes siècles) jusqu'à Palamas et aux autres hésychastes de la sainte Montagne et des Balkans. Tous les ascètes et les penseurs que nous avons cités, de l'Orient orthodoxe et de Byzance, ont manifesté, chacun à sa manière, une synthèse déjà parfaite de la «praxis» et de la «théorie», du vécu et de la pensée du christianisme primitif.

C'est ainsi que l'hésychasme a pu devenir pour l'Orient orthodoxe la «méthode» foundamentale, tant ascétique et spirituelle que philosophique et théologique, ou plus exactement l'attitude chrétienne qui permet de voir, de connaître et de vivre Dieu, le monde et l'homme. Le XIVème siècle, sur la sainte Montagne et dans les Balkans ,puis en Serbie, ne représentait qu'une nouvelle floraison de la pensée classique et de la praxis des saints Pères, un mouvement et un essor de renaissance spirituelle en direction de la synthèse du divin et de l'humain, bien différent en cela des tendances qui prévalaient à la même époque en Occident, où l'on cherchait justement à séparer Dieu du monde et de l'homme, c'est-à-dire à les «séculariser». A Byzance et dans la Serbie du Moyen Âge, l'hésychasme n'était en aucun cas un «anti-humanisme»;non seulement il ne niait pas le monde, l'homme, la pensée, la philosophie, la culture, mais il les confirmait sur une base nouvelle, en leur fournissant une clé capable d'ouvrir la voie à de nouvelles conceptions authentiques dans le contexte de l'**union divino-humaine** [3] avec Dieu, telle qu'elle nous apparaît en Christ et qu'elle nous est accessible dans l'Église (d'où l'influence remarquable qu'il exerça sur tous les domaines de l'art dans le monde byzantino-slave). Par comparaison avec sa contemporaine, la scolastique occidentale, l'hésychasme ne faisait que traduire, au XIVème siècle, ce fait que Byzance, comme les slaves qu'elle avait baptisés et illuminés, vivait et marchait par d'autres voies spirituelles, indépendantes de celles

3 Le «divino-humanisme», aurait dit de nos jours le p. Justin Popovitch.

qu'empruntait l'Occident contemporain, tant dans le domaine de la vie spirituelle que dans ceux de la philosophie et de la théologie.

Certains des auteurs qui ont étudié l'hésychasme, principalement des occidentaux, ont émis l'opinion qu'il s'agissait là d'un «platonisme oriental», par différence avec l'«aristotélisme» qui aurait régné alors en Occident. Une telle opinion est unilatérale et erronée: un saint Jean Damascène au VIIIème siècle, comme un saint Grégoire Palamas au XIVème siècle, usaient d'une méthode philosophique et d'une terminologie plus «aristotéliciennes» que «platoniciennes». L'hésychasme fut en réalité l'héritier direct des penseurs des origines chrétiennes et des Pères de l'Église et de leur synthèse spirituelle, car dans leur rencontre avec les pensées juive et hellénique, les Pères d'Orient édifièrent très tôt leur propre philosophie, indépendante, chrétienne et néo-testamentaire, fondée avant tout sur la vérité, sur le fait de la Révélation divine en Christ ou bien, ce qui revient au même, sur l'expérience vécue par l'Église d'une vie liturgique et ascétique dans l'Esprit Saint. C'est justement ce point de départ indépendant qui a donné à la pensée hésychaste la possibilité d'utiliser tout l'héritage philosophique et religieux en général, et en particulier juif et hellène, avec une liberté parfaitement éclectique, mais aussi rigoureusement critique, sans pour autant ni le renier à **priori** ni se soumettre le moins du monde à son influence.

Pour ne pas nous attarder, nous n'énumérerons ici que quelques-unes des questions-clés de l'hésychasme, celles qui sont en rapport avec notre sujet de la gnoséologie hésychaste. On a déjà exprimé, particulièrement dans la philosophie religieuse russe de la fin du XIXème siècle et au début de notre siècle, l'opinion selon laquelle la pensée hésychaste est de caractère "antinomiste" — ce qui ne signifie certes pas qu'elle soit "contradictoire". L' "antinomisme" de la pensée hésychaste signifie seulement qu'elle ne saurait ni faire partie ni se réduire à un "système", idée ou concept philosophique connu. Cela ne signifie pas non plus que la pensée humaine soit sous-estimée ni rejetée dans l'hésychasme. Pour les hésychastes, l'expérience chrétienne bénie ne saurait être ramenée dans des catégories humaines rationnelles ou intellectuelles limitées ni limitantes. L' "antinomisme" de la pensée hésychaste signifie, pour employer la terminologie patristique, que dans cette "méthode" philosophique et théologique particulière, on utilise également et on mêle au besoin dans la gnoséologie théologique le mode de pensée et d'expression **apophatique** et le mode **cataphatique.**[4] Répétons-le: c'est ainsi seulement que la pensée humaine peut ne pas se rejeter ni se négliger, mais au contraire se dilater et se renouveler spirituellement, se transfigurer par la grâce pour s'emplir de l'**esprit du Christ**[5] et ainsi s'ouvrir à une nouvelle réalité gnoséologique — à l'**amour . . . qui surpasse toute connaissance.**[6]

Il en était ainsi du reste, dans la pensée hésychaste, du rapport qu'elle voulait établir avec la nature humaine. Être créé à l'image de Dieu, l'hom-

---

4 Cf. saint Denys L'Aréopagite, *Les noms divins* (PG 3, 585—984) et *la Théologie mystique* 3 (PG 3, 1032—1040); saint Grégoire Palamas, *Chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques* 121 et 123 (PG 150, 1205—1208.

5 cf. 1 Cor. 2, 16.

6 Éph. 3, 19.

me, en effet, ne saurait en aucun cas se réduire à une nature — et c'est justement pour cette raison que l'hésychasme ne saurait se réclamer de la thèse selon laquelle «l'essence précède l'existence». Ici la nature humaine est considérée et vécue comme créée **par Dieu,** non point comme "divine" par elle-même. Cela ne l'amoindrit nullement, **mais** tout au contraire vient témoigner de sa **disponibilité** et de son dynamisme, de son affinité pour les potentialités divines selon lesquelles elle est capable de refléter en elle-même et de manifester la pensée de Dieu sur le monde et sur l'homme. En d'autres termes, dans l'hésychasme la nature humaine est comprise comme **libre,** comme capable d'entrer par **l'amour** en une **communion** vivante et **personnelle** avec le Dieu vivant et vrai.

L'anthropologie hésychaste ne saurait être par conséquent ni anthropocentrique ni théocentrique, mais **christocentrique** ,car centrée sur le Dieu-homme, et la possibilité réelle pour l'homme d'être **disponible pour la communion** et **l'union** avec Dieu. Pour les hésychastes, c'est cela qui constitute son authentique "mode d'existence", comme le disaient saint Maxime le Confesseur et les grands Cappadociens. La nature humaine, ou bien, plus exactement, l'homme comme **existence personnelle,** apparaît véritablement comme grandie, comme plus plénière et plus authentique lorsqu'elle communie, dans l'amour et dans la liberté, avec le Dieu qui par sa nature propre est Amour et Liberté. C'est là ce que, selon les hésychastes, le Dieu-homme, le Christ, est venu démontrer et confirmer en ce monde et dans l'histoire, et c'est ce que l'Esprit saint, le Donateur de vie et le Consolateur, a réellement rendu possible pour les hommes.

Notre communion avec Dieu n'est cependant pas, pour les hésychastes, une communion seulement "intellectuelle", "noétique" ou bien "rationnelle", car l'homme est un être beaucoup plus important qu'une simple "existence rationelle", c'est une personne créée à **l'image de Dieu,** qui porte en son centre ce noyau psycho-physique et **spirituel** que la langue biblique appelle "cœur". C'est dans le cœur que se rassemblent en effet le verbe [**lógos**], l'esprit [**noûs**], la volonté, la liberté, l'amour, la grâce et les autres dons et potentialités de l'être humain créé à l'image de Dieu. Encore une fois, cela ne va pas jusqu'à dire que l'hésychasme soit un "cœur mystique", subjectif et individualiste, car l'expérience hésychaste témoigne en réalité en faveur du caractère **convivial,** "sociable" (selon ler paroles de saint Basile le Grand), **ecclésial,** de l'être humain, de sa vie et de sa pensée authentiquement psycho-physiques et spirituelles. Voilà pourquoi on peut parler à juste titre dans l'hésychasme d'une "vie conciliaire", d'une "pensée conciliaire" ce qui ici encore n'implique aucune négation de la "personne", du caractère unique de la pensée et de la vie de chaque homme, pour souligner seulement le caractère et le contenu simultanément **personnel** et **convivial** de l'être humain. Bref, l'homme est ici vécu comme **personne dans l'Eglise,** dont l'être et la vie sont créés et édifiés selon l'image du Dieu qui est la **sainte Trinité** — et cela veut dire que dans l'hésychasme c'est avant tout Dieu Lui-même qui est vécu comme une Existence **personnelle** et **conviviale,** comme le Dieu **Tri-hypostatique.**

La gnoséologie hésychaste est fondée sur la véritable Révélation divine du caractère à la fois **apophatique** et **cataphatique** du mystère même du Dieu

vivant, tel qu'il s'exprime dans la pensée patristique, depuis les grands Cappadociens jusqu'à Grégoire Palamas, dans le témoignage théologique d'une inconnaissabilité de Dieu selon la nature, en même temps que d'une réelle connaissabilité selon ses énergies et ses manifestations et ses actions essentiellement personnelles dans le temps et dans l'histoire. Cela veut dire aussi que l'Être divin est "au-delà" [epekeína] de l'intelligence humaine selon sa nature, inaccessible et transcendante, mais que ce même Être nous est simultanément "ouvert" selon l'apparition, la présence, l'action, la communication de Dieu avec nous (dans le Christ et l'Esprit saint) — car il est bien l'Emmanuel biblique [= "Dieu est avec nous"], immanent, présent et vivifiant, comme il est aussi le Dieu "ami de l'homme". La manifestation active de Dieu, dans ses énergies éternelles et increées n'est pas pour les hésychastes une réalité moins personnelle que sa nature elle-même, et c'est bien pourquoi la communion avec Dieu et la connaissance de Dieu acquise à travers cette communion ont pour l'homme un caractère réel et salutaire, affirmatif même dans le sens gnoséologique. Nous tenterons dans le présent essai de donner, au moins dans leurs grandes lignes, quelques éléments de cette gnoséologie orthodoxe hésychaste.

Ouvrons cet exposé bien élémentaire sur les présupposés de la gnoséologie hésychaste, telle qu'elle a pénétré chez les Serbes au Moyen Âge, par la citation d'un lieu commun tiré de saint Maxime le Confesseur, l'un des plus grands théologiens et philosophes orthodoxes de la période byzantine (VIIème siècle). C'est le chapitre 47 de la quatrième Centurie de son ouvrage sur l'amour [perì agápes et non point perì érotos comme chez Platon], une œuvre chrétienne monastique et hésychaste tout à fait extraordinaire. Ce passage est le suivant:

> La philosophie chrétienne consiste en trois choses: les commandements [de Dieu], les dogmes et la foi. Car les commandements de Dieu [c'est-à-dire leur mise en pratique, la vie en eux] libèrent l'esprit de ses passions, les dogmes [c'est-à-dire les vérités dogmatiques qui nous sont accessibles par leur connaissance], le conduisent à la connaissance des êtres et des choses qui existent, mais c'est la foi qui le conduit à la vision [theoría] de la sainte Trinité.

Le "lieu commun" que voilà — ce n'en est un qu'en apparence, — brosse en quelques traits les vrais contours de la philosophie orthodoxe chrétienne. Il s'agit bien, comme on a pu le constater, d'une philosophie à triple entrée. Elle est d'abord pratique, active en ce sens qu'elle consiste en un vécu et en une activité des chrétiens selon ses commandements, ou plus exactement selon les commandements de Dieu; ce que peut être cette pratique, nous le verrons plus loin. Ensuite, cette philosophie est également théorique, nous le disions tout à l'heure. Saint Maxime l'appelle d'ailleurs "philosophie théorique" ou bien "philosophie gnostique", car c'est par elle que le chrétien atteint à la connaissance de tout ce qui existe, de tous les êtres et de toutes les choses en ce monde. Bien que cette connaissance soit

véritable (saint Maxime parle alors de **dogmes**, au sens positif d'une accessibilité réelle et d'un **donné** pour l'expérience gnoséologique), ce n'est cependant pas encore une véritable **théorie**, une vision véritable des réalités suprêmes. Le degré ultime n'est atteint que par le troisième et dernière étape de la philosophie chrétienne. C'est cette étape **théologique**, qui est en réalité, et seulement elle, la théologie proprement dite, la vision et la contemplation de Dieu — la sainte Trinité.[7]

C'est presque la même pensée que répète saint Maxime le Confesseur dans ses célèbres **Chapitres gnostiques**.[8] Le grand penseur byzantin y trouve pour la triple philosophie chrétienne certains précurseurs dans le monde antique antérieur au christianisme. C'est ainsi qu'il retrouve la "philosophie pratique" soutenue dans une certaine mesure chez les Romains (sans doute pense-t-il aux Stoïciens latins); puis il retrouve la "théorie physique" ou "philosophie physique" (c'est-à-dire intellectualo-théorique) principalement chez les Grecs, cependand que la "philosophie théologique" se trouve exclusivement chez le peuple juif. Saint Maxime appelle cette dernière plus précisément "mystagogie théologique" [**tèn theologikèn mystagogían**], expression purement chrétienne, liturgique et hésychaste.

Ceux qui connaissent l'histoire de la philosophie reconnaîtront à la division que fait saint Maxime de la philosophie chrétienne en trois degrés ou bien en trois étapes une ressemblance avec la triple division qui était faite dans la philosophie aristotélicienne ou stoïcienne, c'est-à-dire gréco-romaine. Il en était ainsi par exemple chez Aristote; Sénèque divise la philosophie en "morale", "naturelle" et "rationnelle", et Plutarque en "physique", "ethique" et "logique" (tous deux étaient des stoïciens). Mais la division que fait saint Maxime de la philosophie chrétienne en trois parties ne tire pas nécessairement son origine de la tradition gréco-romaine. Ceux qui connaissent la tradition judéo-biblique reconnaîtront en outre dans cette division les traces d'un héritage vétéro-testamentaire: les livres de la sainte Écriture de l'Ancien Testament, c'est-à-dire l'enseignement de la Révélation divine vétéro-testamentaire, sont également divisés en effet en trois parties: la Loi, les Prophètes et la Sagesse — ce qui correspond tant au triple contenu de la Révélation divine qu'aux trois étapes de la vie spirituelle dans la tradition juive.

Rappelons de plus que cette conception du triple caractère de la philosophie chrétienne, qui s'appuie à la fois sur la tradition judéo-biblique et sur la tradition gréco-romaine, avait déjà été développée bien avant saint Maxime le Confesseur par les philosophes et les théologiens chrétiens de la célèbre école d'Alexandrie (saint Clément et Origène aux IIème et IIIème siéchles, Évagre au IVème siècle), et indépendamment par d'autres philosophes et théologiens de l'Orient chrétien tels que les grands Pères cappadociens (IVème siècle), puis saint Diadoque de Photicé (Vème siècle) et jusqu'aux principaux théologiens hésychastes (Xème et XIème siècles) et à saint Gré-

7 Signalons que l'expresion *theoría* ne devrait pas ôtre traduite ici par «contemplation», surtout à cause de la diversité des expériences qui se trouvent exprimees derrière ces mots dans l'Orient chrétien et en Occident.

8 Dont le véritable titre est *Chapitres sur la théologie et l'économie charnelle* [= sur l'incarnation] *du Fils de Dieu* II, 96 (PG 90, 1172).

goire Palamas (XIVème sicle). Ces deux "écoles" philosophico-théologiques en Orient, que furent l'école d'Alexandrie et l'école des Cappadociens, ont bien réalisé chacune une sorte de synthèse entre les traditions judéo-biblique et gréco-romaine mais ces deux synthèses n'ont ni le même contenu ni la même signification. Indiquons seulement aujourd'hui que la pensée et la pratique hésychastes, telle qu'elles ont dominé dans les Balkans et en Serbie au Moyen Âge, suivent surtout les Pères cappadociens et leurs continuateurs. Autrement dit: la gnoséologie hésychaste, celle dont nous parlons aujourd'hui, va chercher son origine, pour son élaboration, jusque chez les grands Cappadociens (saint Basile le Grand et les deux Grégoire), pour se continuer principalement par saint Maxime le Confesseur, saint Jean Damascène et les grands hésychastes du XIème au XIVème siècles.

Il serait cependant erroné de réduire cette division de la philosophie chrétienne chez les Pères de l'Église, et en général dans toute la philosophie patristique, à une simple récupération de l'héritage reçu des traditions culturelles juive et hellénique. Si l'on veut bien admettre que cette synthèse patristique est chrétienne,[9] ce sera encore trop peu que de reconnaître une véritable originalité à la philosophie chrétienne. L'innovation radicale introduite par la philosophie chrétienne patristique tient en effet à ceci que les théologiens et les philosophes chrétiens prennent tous dans cette synthèse la Personne du Christ comme thème central et comme point de départ fondamental de la théologie chrétienne, comprise comme philosophie suprême et possédant sa propre gnoséologie particulière. On pouvait déjà le constater dans le texte de saint Maxime le Confesseur que nous citions, et encore plus dans son contexte.

Soulignons-le: saint Maxime dit là que le chrétien peut atteindre par la **praxis** — c'est-à-dire par un vécu actif dans les commandements de Dieu, — à la purification de l'esprit débarrassé de ses passions, à l'absence de passions [**apatheía**]. Cette "philosophie pratique" s'identifie pour lui à la vie en Christ, car le Christ est simultanément le Verbe de Dieu, et aussi le Créateur de toutes les **raisons** [de tous le "verbes"] qui se trouvent dans les choses (créées); par son esprit purifié, l'homme peut dorénavant connaître ces "raisons" (c'est-à-dire le caractère **verbéique** de toute créature, sa **verbeité**, et également la possibilité qu'elle soit reconnue par l'esprit **verbéique** de l'homme). Cette connaissance, saint Maxime l'appelle également une connaissance "par les dogmes", ou bien dans un autre passage "philosophie gnostique" ou encore "théorie [**vision**] physique [**naturelle**]", et donc philosophie juste, pure (dont les Hellènes avaient pu s'approcher par leur pressentiment du Logos [**Verbe**], de l'Idée comme fondement originel de toutes choses). Donnons le nom de "vie" et de "vertus ascétiques" à ce premier stade de la philosophie chrétienne (ce que fait saint Maxime en divers endroits), et nous pourrons bien dire que son deuxième stade est le stade du gnostique, du "connaisseur", et même le stade de la contemplation [= **théorique**] car c'est à ce stade que l'esprit, purifié de ses passions et de ses pré-

9 Nous ne parlons ici que de l'Orient chrétien qui est malheureusement apprécié habituellement à travers le prisme des développements philosophiques et théologiques ulterieurs de l'Occident chrétien.

jugés, peut «contempler [c'est-à-dire voir et connaître] les raisons [les verbes] de tous les êtres et de toutes choses [toûs lógous tôn ónton theoreî]», car ces verbes sont sur les choses comme des empreintes créées du Verbe créateur [le Christ] dans lequel sont réunis les verbes de toutes les créatures, la verbéité [la raison, le sens] de la création tout entière.[10]

Naturellement, pour saint Maxime, la philosophie chrétienne ne s'achève pas ici. C'est seulement maintenant que la véritable philosophie peut commencer, après ces deux stades (caractéristiques pour lui, nous l'avons vu, des Grecs et des Romains), et c'est alors qu'elle commence, comme elle commençait chez les juifs de l'Ancien Testament, et en particulier chez les Prophètes. Saint Maxime, nous l'avons vu, appelle "mystagogie théologique" ce troisième et dernier stade de la philosophie chrétienne, et cela nous introduit déjà dans le christianisme. Cette étape de la philosophie n'est en effet possible et réalisable chez saint Maxime que grâce à la Révélation du Christ, que les Prophètes de l'Ancien Testament avaient déjà pressenti, que les chrétiens reconnaissent comme le Dieu-homme et qu'ils peuvent acquérir par la foi et par une communion bénie dans l'Église.[11]

A l'appui de cette attitude, qui représente l'innovation du christianisme en ceci qu'elle vient du Christ pour tout ramener à sa Personne, nous pourrions citer toute une série de textes tirés de la tradition néo-testamentaire et patristique de l'Orient chrétien, où l'on peut voir que le Christ incarné — qui est Dieu et homme à la fois, — fournit la clé qui nous ouvre la compréhension et l'explication de toute chose: et de Dieu et de l'homme, et du monde et de la vie, et de toute connaissance véritable et du vécu spirituel. Pour ne pas citer tous ces textes, qui seraient vraiment trop nombreux, rappelons simplement que pour le christianisme, dès le commencement même, le Christ était et est resté la Voie, et la Vérité et la Vie.[12] Pour la philosophie comme pour la théologie chrétiennes dans leur rencontre avec les traditions philosaphiques et théologiques du judaïsme et de l'hellénisme, cette affirmation signifiait qu'elles devaient comprendre et vivre le Dieu-homme, le Christ, comme fondement et comme contenu de l'exploit chrétien de la **morale**, dans la vie morale ["Voie" = pratique, éthique], dans la **raison**, dans l'activité rationnelle ["Vérité" = connaissance et reconnaissance rationnelle et théorique] et dans l'**expérience spirituelle**, dans l'ex-

---

10 Saint Maxime le Confesseur, *Chapitres sur l'amour* IV, 45 et 47; *Chapitres gnostiques* II, 60, 94 et 100 (PG 90, 1057, 1149, 1169, 1173).

11 Citons ici à titre de confirmation le texte suivant de saint Maxime le Confesseur, dans ses chapitres gnostiques II, 100: «Celui qui a accordé harmonieusement son corps et son âme par la *vertu* [= par la mise en pratique des commandements du Christ] et par la connaissance [la connaissance des *verbes* dans les êtres et dans les choses], celui-là peut devenir la cithare et la flûte et le temple *[allusion aux Psaumes]*. La cithare parce qu'il a bien gardé l'harmonie des vertus; la flûte parce qu'il a bien reçu en lui l'inspiration de l'Esprit *[saint]* par les visions divines [= *les contemplations]*, et le temple parce que par la pureté de son esprit, il est devenu la demeure du Verbe *[le Christ]*.» Citons encore ces mots d'Évagre le Pontique: «Le christianisme est le dogme *[= l'enseignement]* de notre Sauveur le Christ, qui consiste en *pratique*, en *physique et en théologie*.» (Discours pratique 1 (SC 171).

12 Jean 14, 6.

périence mystique ["Vie" = la Vie nouvelle dans la communion avec Dieu, la téologie comme vision de Dieu et vie en Lui [13]].

Selon cette triple division de la philosophie chrétienne, à l'appui de laquelle nous n'avons apporté, pour l'exemple, qu'une seule citation tirée de saint Maxime, la philosophie chrétienne **pratique** concerne par conséquent l'éthique, la vie morale et l'activité de l'homme, et vient avant tout de ce que l'on a purifié l'âme de ses passions et de ce qu'on l'a emplie de vertus. Cela représente bien la **voie** nécessaire du salut pour le christianisme, la voie de la vie en Christ. Naturellement, à ce stade, la philosophie chrétienne est encore proche de la tradition antique, tant de la tradition gréco-romaine que de la tradition juive. Il faut cependant remarquer qu'elle commence déjà à ce stade à se différencier de ces deux autres traditions, tout en les utilisant librement dans une édification créative de sa propre construction et de sa propre synthèse.

Le deuxième degré de la philosophie chrétienne, la philosophie **physique,** ou bien **théorico-gnostique,** concerne la connaissance ou la reconnaissance intellectuelle; elle procède avant tout de ce que l'esprit a été purifié de ses erreurs et de ses préjugés, de toute représentation et de tout concept erronés; elle consiste en une acquisition pure et éclairée de la juste vision et de la vraie connaissance des réalités, de leurs **verbes** [raisons] fondateurs, des principes et des vérités (que Maxime, comme nous l'avons vu, appelle aussi des "dogmes"). A ce degré, on atteint à la connaissance dans la nature des êtres et des choses qui existent, à la connaissane de leur **vérité,** mais aussi à la connaissance des **vérités** [dogmes] qui nous ont été révélées par Dieu concernant le monde créé et l'histoire humaine; on y trouve donc les vérités théologiques sur la création et sur le salut de l'homme et du monde. Comme on peut le constater, la philosophie chrétienne présente encore à ce stade certaines ressemblances avec l'héritage gréco-romain et avec l'héritage judéo-biblique, qu'elle utilise pour sa propre synthèse, mais c'est pour les dépasser par elle-même.

Le troisième degré de la philosophie chrétienne, la philosophie **théologique,** ou pour mieux dire, la philosophie **mystagogique** (car il n'y est pas seulement question de **mystère,** mais de **mystagogie,** c'est-à-dire d'une introduction dans le mystère de Dieu et dans le vécu de ce mystère), se rapporte à la vision chrétienne et à la connaissance de Dieu Lui-même — de la sainte Trinité, — pour atteindre à la purification et à l'illumination de l'homme tout entier. Selon la terminologie biblique, la condition préalable de cette philosophie est la **"purification du cœur".**[14] Le but final et le dessein de cette étape de la philosophie chrétienne est la véritable vision ou contemplation du Dieu vivant et vrai, vision qui est déjà réalisée dans l'union et communion par la grâce et l'amour avec Dieu en Christ — sans pour autant donner lieu ni à aliénation ni à anéantissement de l'homme dans cette unité divino-humaine, nous allons le voir.

---

13 Cf. Jean 17, 3 et 1 Jean 5, 20—21.

14 selon Mat. 5, 8: *Bienheureux les* cœurs purs, *car ils verront Dieu.*

A ce stade, la philosophie chrétienne, ou, pour parler plus exactement, la **théologie divino-humaine** orthodoxe, ne présente plus guère de rapport, sinon plus aucun, avec la philosophie hellénique (pas même avec la "théologie" de Platon, d'Aristote ou de Plotin). Elle conserve cependant encore certains liens avec la tradition juive biblique.

Résumons-nous: selon saint Maxime le Confesseur (l'un des ancêtres de l'hésychasme), la véritable "philosophie théologique" chrétienne est une expérience de l'intellect et du cœur dans la communion avec Dieu, une expérience de la vie et par elle déjà de la vraie connaissance de Dieu; c'est une expérience qui procède de la grâce et du mystère; elle est "mystagogique", c'est-à-dire à la fois spirituelle et psycho-physique. En bref, selon saint Maxime, de la **théologie** comme **vision de Dieu** découle aussi la **gnoséologie** théologique comme **connaissance de Dieu.** Mais de la véritable connaissance de Dieu dans le Christ incarné provient aussi la véritable connaissance de l'homme et du monde: la gnoséologie est ici conditionnée par la théologie, ou, pour parler plus précisément, par la christologie.

Pour ceux qui connaissent la tradition théologique et philosophique orientale du christianisme orthodoxe et de son héritage spirituel, qui était aussi celui de la Serbie médiévale, il ressort de tout ce que nous avons cité que nous nous trouvons bien ici dans le domaine de l'hésychasme ortodoxe, c'est-à-dire dans ce courant de l'expérience hésychaste de l'ascétisme et de la gnoséologie sur lequel nous devons nous étendre. Mais auparavant, retournons un peu en arrière.

Le Christ, le seul nouveau sous le soleil des juifs comme des hellènes

Pour mieux comprendre ce que sont le vrai caractère et la véritable novation qu'apporte le philosophie hésychaste orthodoxe et sa gnoséologie, il ne sera pas inutile, à partir du texte que nous venons de citer de saint Maxime le Confesseur sur le caractère triple de la philosophie, de nous arrêter un peu pour jeter un regard sur le cadre de la philosophie chrétienne tel que l'a fixé au VIIIème siècle saint Jean Damascène, qui fut à la fois un hésychaste et l'un des plus grands théologiens et philosophes de l'Orient, définit ainsi la philosophie dans son célèbre ouvrage philosophique intitulé **la Dialectique** [15]:

> La philosophie est la connaissance [**gnõsis**] de tout ce qui existe par nature tel qu'il est. Ou bien encore: la philosophie est la connaissance des réalités divines et humaines, c'est-à-dire visibles et invisibles. La philosophie est encore la mémoire de la mort [**melété thanátou**], de la mort volontaire et naturelle. La philosophie est également la ressamblance à Dieu [**homoíosis Theõ**] pour autant que cela soit possible à l'homme, mais c'est par la sa-

15 Qui représente la partie introductive de son œuvre capitale philosophique et théologique intitulée *La Source de la Connaissance*, nom bien significatif à lui seul. ✠

gesse que nous ressemblons à Dieu, c'est-à-dire par la connaissance du bien, par la justice et par la sainteté. La philosophie est l'art de tous les arts et la science de toutes les sciences, car la philosophie est le début de tout art [technês], et c'est avec son aide que l'on peut acquérir tout art et toute science. Ou bien encore: la philosophie est l'amour de la sagesse, mais la sagesse véritable est Dieu. La véritable philosophie est donc aussi l'amour pour Dieu.[16]

Dans le passage de saint Maxime que nous avons cité plus haut, comme dans le passage ci-dessus de saint Jean Damascène, nous pouvons reconnaître les traces de l'héritage philosophique grec, de même que les traces de la tradition judéo-biblique. La présence de la tradition hellénique se remarque plus au cadre terminologique et conceptuel de ce texte, tandis que l'héritage biblique est présent plutôt dans le contenu et dans le sens des expressions utilisés, c'est-à-dire dans l'expérience spirituelle qu'elles contiennent et qu'elles expriment. Certes on peut bien déceler dans le texte cité les traces laissées par le platonisme (en particulier dans son rapprochement avec l'aristotélisme et la philosophie stoïcienne jusqu'au néo-platonisme), mais ce platonisme est tout imprégné par la thématique et le contenu de la sagesse de l'Ancien Testament, et tout cela est christianisé de l'intérieur. Toute l'ampleur et toute la diversité de la philosophie se retrouvent ici chez saint Jean Damascène, sans restriction ni réduction, mais toute la philosophie renvoie finalement à Dieu comme à la "véritable sagesse", et c'est ainsi que l'on peut constater que la "philo-sophie" [l'amour de la sagesse"] se révèle être à la fin des fins une "philo-theía" [un "amour de Dieu"], surtout si l'on veut bien se souvenir que ce "Dieu comme sagesse" n'est autre en réalité que le Christ puissance de Dieu, et sagesse de Dieu, Theoû Sophía.[17]

Nous pouvons par conséquent poser une question, tant à propos de ce texte de saint Jean Damascène qu'au sujet du texte précédent de saint Maxime, question qui est d'ailleurs posée depuis plusieurs siècles par les nombreux auteurs occidentaux qui ont étudié le christianisme primitif, mais principalement à son propre développement autonome: le christianisme, avec toute sa philosophie et sa théologie, ne pourrait-il se réduire à une influence de la tradition juive et de la tradition hellénique, ou bien dans le meilleur des cas à leur syncrétisme, ou bien y a-t-il là quelque chose de véritablement nouveau, quelque chose de réellement néo-testamentaire?

Reconnaissons avec les penseurs et les théologiens chrétiens d'Orient, que beaucoup d'éléments du christianisme viennent directement de la tradition du judaïsme et de l'Ancien Testament, puis que beaucoup d'autres éléments venant de la tradition philosophique hellénique ont été utilisés pour l'édification d'une conception chrétienne. Les apologètes chrétiens de

16 Saint Jean Damascène, *Dialectique* 3 et 66 (PG 94, 533 et 669; nouvelle édition critique de Kotter à Berlin, 1969). Soulignons au passage l'influence bien connue que saint Jean Damascène et saint Maxime le Confesseur ont exercé sur la philosophie et la theologie de l'hêsychasme, sur la spiritualité, sur l'art et sur la poésie de tous les peuples orthodoxes, dont les Serbes, au Moyen Âge.

17 D'apres les livres de la Sagesse de l'Ancien Testament, et en particulier des textes du Nouveau Testament tels que Luc 2, 40 et 52; Rom. 11, 33, 1 Cor. 1, 24 et 30; etc.

l'Orient, au IIème et IIIème siècles, ont particulièrement reconnu et souligné ces apports qui venaient de l'un et de l'autre héritage dans le Christianisme. Pour eux comme pour d'autres penseurs chrétiens, il était clair que le christianisme, apparu dans un milieu juif, n'avait jamais cessé d'être un prolongement de la tradition judéo-biblique, tant dans la religion que dans la pensée philosophique et théologique. Mais ils soulignaient en même temps aussi ce fait que le christianisme ne saurait être réduit à un quelconque rameau issu du judaïsme, et qu'il ne peut être expliqué exclusivement par le milieu juif et par ses traditions.

Il est connu par ailleurs que le christianisme s'est rapidement répandu dans un milieu spirituel et culturel hellénique, et qu'il en a peu à peu reçu des éléments, principalement philosophiques. Ces éléments qu'il a reçu et qu'il a su s'approprier de manière créative caractérisent encore aujourd'hui le christianisme oriental, au point que des historiens de la pensée théologique et philosophique du christianisme oriental croient pouvoir relever l'existence d'un certain "hellénisme" dans l'Église d'Orient, certains pour l'exalter alors que d'autres cherchent à le minimiser. Reste le fait des influences helléniques sur l'Orient (mais bien plus encore en Occident). Cependant cette constatation ne doit pas conduire à des affirmations excessives: il ne faut pas en conclure que le christianisme oriental soit pour autant réellement "hellénisé".

Que le christianisme de l'Orient n'ait jamais même commencé à s'helléniser, et qui'il ait encore moins accepté d'helléniser son contenu **néo-testamentaire,** son annonce évangélique, la meilleure preuve en est cette énorme lutte qu'a dû livrer l'Église, et tout particulièrement les Pères de l'Église d'Orient, contre les diverses hérésies qui justement procédaient avant tout de mentalités et de traditions religieuses et philosophiques, tant helléniques qu'orientales. Ce sont ces hérésies qui étaient en réalité les véritables porteurs de la tentation d'une complète hellénisation du christianisme. Contre elles, les chrétiens membres de l'Église ("les ecclésiastiques", comme les appelle saint Irénée de Lyon au IIème siècle, lui qui était originaire d'Asie mineure), et en particulier ceux de l'Orient, ont toujours su clairement distinguer et séparer **"notre philosophie"** [c'est ainsi qu'ils appelaient la sagesse chrétienne: he **kath'hemâs philosophía**] de la "la **"philosophie** extérieure" hellénique [qu'ils qualifiaient **he éxothen, he thýrathen philosophía**]. En cela ils ont suivi dès le début l'apôtre Paul qui, issu de la tradition hébraïque, avait sans aucun doute reçu une formation universelle dans la culture hellénique. Or c'est bien Paul, on le sait, qui disait: **Veillez à ce que personne ne fase de vous sa proie au moyen de la philosophie ou d'une duperie creuse, selon la tradition des hommes, selon les éléments de ce monde et non selon le Christ.**[18] Mais nous reviendrons à ce passage bien connu de saint Paul, que l'on invoque le plus souvent comme argument contre toute philosophie, alors qu'il est en réalité le fondement d'une nouvelle philosophie, la philosophie chrétienne.

Pour le moment, disons seulement que la philosophie chrétienne, ou bien **la philosophie selon le Christ** comme le disait l'apôtre Paul dans le pas-

18 Col. 2, 8.

sage cité — et cette expression a été bien souvent reprise par de nombreux Pères de l'Église d'Orient tout au long des siècles, et utilisée souvent encore de nos jours par le p. Justin Popovitch, — a su s'approprier et réutilisier de nombreux éléments venant de l'héritage juif, aussi bien que de nombreux éléments issus de la tradition philosophique grecque. Certes c'est bien l'héritage judaïque biblique qui prédomine (et il a été sans aucun doute repris indapendamment de la tradition grecque et des autres traditions orientales), mais il ne faut pas non plus surestimer ce que le christianisme a reçu en héritage des Hébreux. L'apôtre Paul lui-même place assez bas la tradition juive, et plus encore la tradition hellénique, en comparaison avec le christianisme. Pour lui, on le sait, l'Ancien Testament tout entier, c'est-à-dire toute la tradition judéo-biblique, n'est que **l'ombre** qui annonce la venue de la Réalité, c'est-à-dire du Christ. **L'ombre de la Loi** juive (ainsi s'exprime l'hymnographie de l'Église, pour évoquer en réalité la Révélation juive de l'Ancien Testament), n'est qu'un lointain pressentiment de la Vérité, c'est-à-dire du "corps" que précède cette "ombre". Cet avènement de la Loi Elle-même, en tant que réalité chrétienne, néo-testamentaire, est l'objet du témoignage de l'apôtre et évangéliste Jean lorsqu'il dit: **Car la Loi a été donnée par Moïse, mais la grâce et la vérité sont venues** [**ègéneto** = est venue, s'est manifestée historiquement] **par Jésus Christ.**[19]

Mais pour autant, Paul a su apprécier positivement l'entreprise des sages et des écrivains grecs cherchant à accéder à une plus haute sagesse concernant Dieu, l'homme et le monde,[20] en même temps qu'il plaçait la philosophie grecque tout entière à un niveau inférieur par rapport à la **nouveauté** radicale du Christianisme. Disons en bref que pour l'apôtre Paul comme pour les penseurs et les théologiens chrétiens de l'Orient, tant la tradition hellénique que la tradition juive ne font que préfigurer et annoncer la véritable philosophie ou sagesse au sujet de Dieu, de l'homme et du monde, chacune à sa manière, et que la plénitude de la véritable philosophie, avec la gnoséologie qui lui est propre, n'est révélée et offerte à l'homme que dans le Christ en tant que **Dieu incarné et hominisé**, en qui **tous les** trésors de la sagesse et de la connaissance [**tes sophías kai tes gnóseos**] **sont révélé**, et en qui demeure toute la plénitude de la Divinité corporellement.[21]

Lorsque nous constantons que le christianisme a bien assumé un certain nombre d'éléments de la tradition biblique, il faut par conséquent souligner en même temps ceci qui est beaucoup plus important, que le Christianisme présente une **novation** absolue, et il s'agit de la personne même du Dieu-homme, le Christ. C'est en des termes semblables que doit être posée de son côté la question de l'existence dans le christianisme d'un certain nombre d'éléments empruntés à la tradition philosophique et religieuse grecque. Le bienheureux Augustin s'est exprimé en son temps (IVème—Vème siècles) au sujet de cette dernière dans ses **Confessions.** Il l'a fait en ces termes: «Dans beaucoup de livres des philosophes grecs (il avait avant tout en vue

19 Jean 1, 17; voir aussi Col. 2, 17; Heb 10, 1 etc
20 Voir son discours devant l'Aréopage d'Athènes, Actes 17
21 Col 2, 3 et 9

les écrits des néo-platoniciens), j'ai lu beaucoup de vérités (**Augustin pense avant tout à l'enseignement sur le Logos**)... Mais nulle part pe n'y ai trouvé que **le Verbe** (le Christ) **est devenu chair, et qu'il a demeuré parmi nous.**[22]» Déjà avant Augustin c'est ce qu'avait dit déjà saint Irénée de Lyon,[23] ainsi que d'autres Pères de l'Église d'Orient, précurseurs de l'hésychasme ou théologiens et philosophes hésychastes.[24]

Les témoignages d'Irénée et d'Augustin que nous venons de citer, ainsi que ceux de nombreux autres Pères de l'Église d'Orient, sont confirmés par saint Jean Damascène. Dans son **Exposé exact de la foi orhodoxe**,[25] considérant les paroles bien connues du très-sage Salomon (qui sont consignées dan les Écritures de l'Ancien Testament, mais qui résument en réalité toute la sagesse antique, tant celle de l'Orient que celle des Grecs): **Il n'y a rien de nouveau sous le soleil**,[26] saint Jean Damascène rappelle que l'incarnation du Christ représente l'unique réponse capable de corriger cette affirmation de Salomon. Pour saint Jean Damascène en effet, le Christ, le Dieu incarné, en tant que **Dieu-homme**, est bien la «la chose la plus nouvelle de tout ce qui est nouveau, **l'unique Nouveau** sous le soleil.[27]» Cette **nouveauté** radicale du christianisme, que représente la Personne du Dieu-homme, le Christ, aura la plus grande importance pour la philosophie chrétienne et au-delà jusque chez les auteurs hésychastes serbes, qui comptent saint Jean Damascène parmi leurs précurseurs, non seulement sur le plan métaphysique ou ontologique, mais tout autant sur le plan gnoseologique.

En ce qui concerne la philosophie grecque, saint Jean Damascène affirme clairement au début de ses "chapitres philosophiques",[28] qu'en tant que penseur chrétien, il butine comme une abeille chez les sages grecs tout ce qui est le meilleur chez eux, tout ce que Dieu leur a donné, mais c'est pour ajouter aussitôt que pour lui la "véritable philosophie" est bien **l'amour envers Dieu** — en quoi il entend **l'amour envers le Christ Dieu.** Car c'est bien le Christ qui est, poursuit saint Jean Damascène, «le Maître véridique de Vérité, puisqu'il est Lui-même **la Sagesse et la Vérité en-hypostasiée.**» Saint Jean Damascène peut le certifier en s'appuyant la Vérité révélée, celle que l'apôtre Paul soulignait aussi bien devant les Juifs que devant les Hellènes: **Alors que les Juifs désirent des signes et les Grecs de la sagesse, nous prêchons le Christ incarné et crucifié, scandale pour les juifs, folie pour les Hellènes**

22 B'enh. Augustin, *Confessions* 7, 9.

23 Saint Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies* IV, 34, 1 (SC 100).

24 Il est intéressant de remarquer que de nos jours encore ces remarques ont été renouvelées par Dostoïevsky, dont on connaît les liens avec les staretz-hésychastes russes. Cf. par exemple le *Journal d'un écrivain:* «Ce qui sauve le monde, ce n'est pas la morale, ni l'enseignement du Christ, mais seulement de croire que *le Verbe est devenu chair*".

25 Qui représente la troisième et dernière partie de *la Source de la Connaissance*.

26 Eccl. 1, 9.

27 Saint Jean Damascène, *Exposé exact de la Foi orthodoxe* III, 1 (PG 91, 984; Kotter 108).

28 c'est-à-dire de la *Dialectique* qui est la première partie de *la Source de la Connaissance*.

[morían], mais pour ceux qui croient [c'est-à-dire pour les chrétiens], **qu'ils soient Juifs ou Helènes, c'est le Christ, Puissance de Dieu et Sagesse de Dieu.**[29]

De tout ce que nous venons de citer il ressort bien que pour la théologie comme pour la philosophie chrétiennes, la clé de toute chose se trouve dans la Personne du Dieu-homme, le Christ. En tant qu'il est le **Verbe éternel** incarne, en tant qu'il est à la fois Dieu et homme dans l'unité d'une unique Personne vivante, le Christ se manifeste concrètement dans le monde et dans l'histoire de l'humanité: c'est bien ainsi qu'il peut devnir pour les penseurs chrétiens la Vérité première et dernière, métaphysique aussi bien qu'historique la Vérité de tous les êtres et de toute chose. C'est pourquoi ces paroles du Christ: **Je suis la Vérité,**[30] représentent pour les penseurs chrétiens de l'Orient, jusqu'aux plus récents hésychastes, la plus concrète des réponses que l'on puisse apporter au désir séculaire religieux et philosophique des hommes, à toutes leurs aspirations comme, à tous les élans de l'humanité vers la Vérité absolue, qui est aussi la Vie. Cette identité entre Vérité ultime et Personne du Christ, entretient à son tour les liens les plus immédiats avec la gnoséologie chrétienne de l'hésychasme orthodoxe. Mais avant de passer à cette gnoséologie hésychaste elle-même, nous estimons qu'il est nécessaire d'expliciter préalablement encore quelques points significatifs.

Gnoséologie juive et gnoséologie hellénique

N'en doutons pas: la tradition spirituelle, tant celle des juifs que celle des Hellènes, a représenté le sommet des aspirations et des élans religieux et philosophiques vers une Vérité embrassant définitivement tout l'être et toute la vie. Nous admettrons que la nostalgie des Grecs pour la vérité est plus ou moins connue. Fondamentalement elle est constituée d'une démarche intellectuelle et rationnelle vers la réalité totale, tant la réalité humaine et cosmique que la réalité divine, ce qui pour les Grecs était finalement une seule et même réalité. L'homme est conçu comme un élément de cette réalité et il est par nature apparenté à elle (la **syngeneía** est l'un des concepts fondamentaux de la philosophie grecque tout entière). C'est pour cette raison que pour les Grecs l'homme possède par nature et le désir et la possibilité de connaître toute la réalité. En témoigne cette pensée d'Aristote: «Tous les hommes désirent par nature la connaissance».[31]

Cette possibilité de connaisance et cette gnoséologie "naturelle" auxquelles l'ontologie est indissolublement liée dans la tradition hellénique, repose sur un principe général, valable pour la pensée grecque tout entière. C'est le principe qu'exprime cette sentence bien connue de Parménide que «c'est

29 1 Cor. 1, 22—24.

30 Jean 14, 6.

31 Au début de sa *Métaphysique* (Jaeger éd., Oxford, 1957). Rapprocher cependant cette parole de saint Grégoire le Théologien: «Toute nature rationnelle s'élance vers Dieu comme vers sa Source initiale, mais sans pouvoir l'atteindre.» (Saint Grégoire le Théologien, *Discours* 33 (PG 36, 44)).

la même chose de penser et d'être»,[32] sentence que tant Platon que Plotin ont reprise directement, et après eux toute la philosophie hellénique sans égard à ses diverses écoles. Ce principe identifie la pensée et l'être, et donc la gnoséologie et l'ontologie; il en résulte qu'en réalité c'est la gnoseologie qui définit l'ontologie.[33]

Pour la pensée grecque classique, la réalité ontologique est avant tout une projection de l'esprit, car un "logos" commun règne sur elle, et l'esprit humain en fait partie, ce qui rend tout à fait logique la possibilité d'une connaissance en général, tant la connaissance du cosmos que la connaissance de Dieu, puisque par nature l'esprit humain est "apparenté et consubstantiel" avec la Divinité (Platon, Plotin), car «en soi, l'esprit est divin».[34]

Adoptée par toute la philosophie grecque, la connaissance de soi comme méthode n'est pas négative en soi, et le christianisme d'Orient la tient en une haute estime. Nous pouvons ainsi la rencontrer chez les précurseurs de l'hésiychasme, de même que chez les hésychastes eux-mêmes, comme saint Grégoire le Théologien qui parle de la possibilité de connaître Dieu par la connaissance de soi-même, lorsque l'esprit humain, créé à l'image de Dieu, par la conscience de soi et par la connaisance de soi, se tourne vers Dieu comme vers son archétype, et «lorsque cette chose semblable à Dieu et divine, je veux dire notre esprit et notre logos [= raison], se sera mêlée à ce qui lui est apparenté [tô oikeío] et que l'image aura remonté vers son archétype, vers lequel dès maintenant elle tend, et c'est là me semble-t-il, le comble de la philosophie: alors nous connaîtrons comme nous sommes connus.[35] Nous pouvons rencontrer cette même méthode de la connaissance de soi chez d'auteurs auteurs hésychastes qui affirment que «le semblabe connaît le semblable», comme le disaient par exemple Basile le Grand et de nombreux autres Pères de l'Orient chrétien.

Bien que la connaissance de soi comme méthode gnoséologique soit prise au sérieux et incluse dans l'expérience intellectuelle et spirituelle de l'Orient chrétien, ele doit être cependant replacée aussi en même temps dans un autre contexte, élargi, un contexte dans lequel elle n'est plus aussi indépendante et auto-suffisante qu'elle l'était dans le tradition philosophique, éthique et théologique hellénique. C'est ce que nous pouvions voir dans le passage déjà cité de saint Grégoire le Théologien, où saint Grégoire parle du retour de l'esprit vers Dieu comme d'un retour vers quelque chose (ou plutôt Quelqu'un) qui lui est "propre", mais en se plaçant dans un contexte expressément christologique — d'où précisément l'usage qu'il fait de mots tels que "propre", "prochain", c'est-à-dire qu'il s'y agit bien de quelqu'un qui est approprié, ou bien adopté, et non seulement de quelqu'un qui serait "apparenté" selon la "nature", — pour citer cette pensée de

---

32 Parmenide, *Fragment* 3: Platon, *Parménide* 128, 6; cf. aussi Plotin, *Ennéade* III, 8, 8 et V, 1, 8.

33 Voir a ce sujet J. Zizioulas, *Du Masque à la Personne*, «Théologie», 1—2, 1985, en particulier n. 32, pp. 27—28.

34 Aristote, *De l'origine des être vivants*, 2, 3, 736 B.

35 1 Cor. 13, 12; Gal. 4, 9. Saint Gregoire le Théologien *Discours théologique* II, 17 (PG 36, 48); cf. aussi saint Isaac le Syrien, *Discours* 16 (Athènes 1895) p. 53.

l'apôtre Paul selon laquelle c'est Dieu qui le premier **nous appelle,** puis c'est nous qui **appelons Dieu,** ce qui présuppose l'avènement du Christ en ce monde et son incarnation comme condition préalable à une véritable connaissance de Dieu par l'homme. De même l'utilisation que font les Pères de la thèse hellénique selon laquelle «le semblable connaît le semblable», a chez les penseurs chrétiens d'Orient un sens également christologique, car elle procède du fait que par son incarnation, le Christ est devenu "semblable" à nous, les hommes,[36] et que c'est par une assimilation et une identification de l'homme au Christ par les vertus que l'on peut atteindre à la véritable connaissance de Dieu.[37]

Par conséquent, le noyau de la gnoséologie hellénique consiste bien en une purification de l'esprit de ses attaches sensibles et en son retour sur lui-même, en son identification originelle avec le monde intelligible, suprasensible, divin, auquel il appartient par sa propre nature et avec lequel il s'identifie par sa pure nature. C'est ainsi que la **connaissance de la vérité** selon l'hellénisme classique, est en réalité une **nóesis** = une **pensée,** c'est-à-dire un processus essentiellement intellectuel, produit du raisonnement et de la concentration de l'esprit, jusqu'à ce qu'il retourne à son être véritable.[38] La démarche gnoséologique apparaît ici comme une sorte de fuite hors de la matière, du monde et de l'histoire — et surtout hors de l'histoire, car l'homme comme **esprit** s'identifie finalement avec le monde, en son principe originel comme **être,** puisque **c'est la même chose que de penser et d'être.** Ce sont bien là, en quelques lignes, les présupposés fondamentaux de la gnoséologie hellénique.

Or si nous laissons la tradition philosophique hellénique pour nous tourner vers la tradition philosophique juive, nous allons voir que la conception hébraïque de la vérité et de sa connaisssance diffère profondément de la conception grecque. En quelques mots, la caractéristique de la conception juive de la vérité se trouve dans cet intérêt qui s'exprime dans la Bible pour **la vérité dans l'histoire,** donc non pas tant pour une "connaissance" surtout rationnelle que pour une "**création** libre" de l'histoire.[39]

Cette conception découle de la conception juive et biblique de Dieu comme Personne vivante et active, et aussi de l'homme créé à **l'image de Dieu**[40] — comme personne historique vivante et active. L'intérêt porte ici non tant sur la "connaissance" (bien que la Bible ne la tienne pas pour négligeable) que sur l'"activité" volontaire et libre. Ceci provient à son tour de

36 cf. Héb 2, 14—17.

37 Cf. Basile le Grand (= Grégoire de Nysse) *Sur la Création de l'Homme,* (PG 44, 273).

38 Cf. Plotin, *Ennéade,* III, 8, 8: «Puisque la contemplation remonte de la nature jusqu'à l'âme, et puisque les contemplations deviennent toujours plus proches et toujours plus réunies à ceux qui contemplent, et que dans une âme appliquée ce qui est connu tend à l'identification avec son objet, car il tend vers l'esprit, il est clair que dans *[l'esprit]* les deux sont déja un, comme ce l'est dans plus grande Ame, par son être et parce que *c'est la même chose que de penser et d'être».*

39 cf. Jean 3, 21: *poieîn ten aletheian;* comparer aussi 1 Jean 1, 6.

40 Gen. 1, 26—27.

l'une des vérités fondamentales de la Bible, la vérité selon laquelle Dieu a **créé** le monde et l'homme, c'est-à-dire qu'est ainsi apparue une **nouveauté,** qui jusqu'alors n'existait à aucun point de vue: l'existence du **monde** et de l'histoire. En d'autres termes, la gnoseologie biblique entretient un lien étroit avant tout avec l'activité divine, puis avec celle de l'homme dans l'histoire — et on sait la nouveauté que représente la conception judéo-chrétienne d'un temps et d'une histoire, non plus cycliques, mais linéaires.

Le questionnement juif de la Vérité est donc avant tout un questionnement historique. Pour l'homme la connaissance ne porte donc pas tant sur les éléments, sur les principes originels de l'être, que sur le résultat de l'activité divine et de sa manifestation dans l'histoire. C'est ainsi que la question de la Vérité et de sa connaissance concerne avant tout une **activité** — d'abord celle de Dieu et ensuite celle de l'homme, — située dans l'histoire comme vie et comme création. Pour l'homme, la Vérité estt d'abord l'œuvre de Dieu, un don de sa Révélation, puis aussi un fruit des exploits de l'homme. Cependant la connaissance est ici beaucoup plus qu'un pur "savoir" intellectuel. À ce propos, il faut encore souligner cette position qui s'exprime dans la tradition juive biblique, religieuse et philosophique, selon laquelle **la plénitude** de la Vérité ne sera manifestée et accessible que dans le futur, dans l'eschatologie, lorsque la plénitude de la **connaissance** et la plénitude de la **vie** auront été atteintes par l'homme.

La question de la Vérité dans la Tradition judéo-biblique est par conséquent beaucoup plus **historique** que "philosophico-gnoséologique"; c'est une question dynamique, vécue, ce qui est totalement opposé à la conception grecque où la Vérité n'est ni pensée ni désirée dans l'histoire, mais comme "antérieure à l'histoire", dans le passé de l'**être** donc ni dans son **devenir,** ni dans son **activité,** ni dans la vie d'un être personnel, ni dans l'être **comme personne.** Pour la pensée hellénique, la catégorie fondamentale est **tò eînai,** cependant que pour la conception hébraïque, la catégorie la plus significative dans la gnoseologie est **tò gígnesthai** ou plutôt **tò poieîn** ou **tò zên.** La gnoséologie grecque, ne laisse de place ni à l'histoire, ni à l'événement, ni aucun espace pour une activité personnelle vivante, pour la manifestation de Dieu et de la liberté humaine, comme c'est le cas dans la gnoséologie hébraïque. Dans les espaces de la pensée hellénique, à la place de la liberté règne une "idée" impersonnelle, **"logos"** ou **"nomos",** ou bien **'Anágke [Nécesité].**[41] Dans le champ de la pensée juive, la connaissance est toujours moins du domaine de **la raison** que du domaine dramatique. Elle est avant tout un événement et un vécu, et le fruit non tant d'une capacité intellectuelle gnoséologique que d'une rencontre et d'un rapport entre le Dieu personnel et un homme personnel, ou bien entre l'homme et d'autres personnes et réalités dans le monde et dans l'histoire, c'est-à-dire dans la "vie vivante", comme aurait dit Dostoïevsky.

41 Comparer le proverbe grec antique: «Même les dieux sont soumis à la Nécessité». Cf. aussi le poème de Simonidès de Céos (525 A.C.): «Même les dieux ne tont pas obstacle à la Nécessité» et chez Platon, *Gorgias*, 512 E: «Personne n échappera au Destin.»

La Vérité conçue comme Personne
(Personne du Christ ou personne créée à l'image du Christ)

Bien que la conception juive de la Vérité et de sa connaissance ne soit pas encore ce qu'elle sera dans le christianisme, il ressort sans aucun doute de ce qui vient d'être dit que la gnoséologie hébraïque est plus proche de celle du christianisme que ne l'était la conception de l'hellénisme. Car déjà dans la tradition spirituelle vétéro-testamentaire judéo-biblique, c'est avant tout la **personne** qui vient au premier plan dans l'acte et dans le fait gnoséologique.

La théorie biblique de la connaissance est donc différente de la théorie hellénique, car ce n'est pas seulement et ce n'est pas tant une dimension "intellectuelle" de l'homme qui y est en cause, que l'homme tout entier en tant que **personne,** et la personne contient en elle-même et renvoie à la **liberté** dans la connaissance comme **rapport** avec d'autres personnes — Dieu ou les hommes, — mais aussi avec les choses comme actes nés de la créativité ou du rapport de la personne. Tant Dieu que l'homme sont reconnus dans leurs **actes** — et l'histoire est l'œuvre commune de Dieu et de l'activité des hommes, — mais les actes font pressentir l'**acteur,** c'est-à-dire la **personne** vivante dans son libre rapport avec d'autres personnes actives. La proximité qui est manifeste entre la conception hébrïque et la conception chrétienne provient de ce pressentiment du rôle de la personne dans la gnoséologie. Mais la conception vétéro-testamentaire judéo-biblique, ne faisait que pressentir la contribution et la signification de la personne pour la gnoséologie; les données de la Révélation chrétienne néo-testamentaire, c'est-à-dire l'expérience et le vécu **personnaliste** chrétien de la Vérité et de sa connaissance, ne peuvent se trouver et se manifester en plénitude que dans la manifestation historique par excellence de la Personne — dans la Personne du Dieu-homme, le Christ, qui est, pour la pensée chrétienne, la Vérité même incarnée. C'est Lui — Dieu le Verbe qui fut le Créateur au commencement,[42], — qui devient maintenant dans l'histoire le Verbe incarné. C'est de Lui et par Lui que la **grâce et la vérité sont vennues pour nous les hommes.**[43] C'est-à-dire que dans le Christ et avec le Christ la Vérité se manifeste et vient comme réalité historique, présente et accessible à l'homme [**egéneto** = **est devenue,** ou bien **s'est manifestée,** non pas en son **ousía** = essence, mais en sa **par-ousía** = **présence** réelle le monde et dans l'histoire].

Cette **présence** [parousía] du Dieu vivant en tant que Vérité dans l'histoire fut annoncée par Jésus dès son apparition à Moïse sur le Sinaï: **Je suis Celui qui est**[44], où le traducteur grec de la Septante a fort bien traduit le mot hébreu **Jahweh** par **ho ón** [**Celui qui est**] et donc pas par **tò ón** [**l'étant** au genre neutre], car Dieu-Jahweh est avant tout une **per-**

42 Car c'est Celui qui etait le Créateur personnel de toute chose: Jean 1, 3; Col. 1, 16—17.

43 Jean 1, 17: *egéneto.*

44 Gen. 3, 14.

sonne existante, et c'est pourquoi le traducteur slave a correctement traduit Sij [= serbe Suşti = **Celui qui est**]. Cela veut bien dire que dès l'Ancien Testament on pressent la présence de **Celui qui** est comme le **Vivant,** comme **Celui qui a été, qui** est et **qui** sera, **et qui fait être** [=quicrée et qui donne] c'est à dire qui crée l'être et l'existence[45]. Mais c'est par son incarnation et par son hominisation que le Christ a révélé en plénitude sa présence en tant que Vérité depuis qu'est survenue la "plénitude des temps" et que **le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous** [dans le monde et dans **l'histoire**], **et nous avons vu sa gloire, gloire comme celle que tient de son Père un Fils unique, plein de grâce et de vérité**[46].

C'est donc bien dans le caractère personnel de la manifestation et de la présence de la Vérité absolue dans la Personne du Dieu incarné — le Dieu-homme, le Christ, — dans la rencontre personnelle et dans un rapport vivant (totalement personnel) avec Lui en tant que Vérité[47] que se trouve ce qu'il y a de nouveau dans la conception chrétienne de la Vérité.

En bref, si la connaissance de la Vérité réside bien pour la tradition religieuse et philosophique juive dans la **pratique,** et pour la tradition philosophique grecque dans la connaissance de **l'être,** dans la pensée véritable sur l'être véritable (puisque pour Parménide «c'est la même chose que de penser et d'être», ou bien selon Aristote «lorsque l'esprit et la réalité (à **laquelle il pense)** s'identifient» [«**Veritas est adæquatio rei et intellectus**», comme le formulait l'aristotélicien Thomas d'Aquin[48]], pour la tradition chrétienne orientale théologique et philosophique c'est **la personne vivante** qui joue le rôle essentiel dans la connaissance de la vérité: (1) la Personne divine apparue dans le Christ, et (2) la personne humaine dans sa rencontre et dans son rapport vivant avec Celle-là. Cela ne signifie point que le christianisme aie entiörement rejeté l'héritage spirituel juif et hellénique, et en particulier l'héritage philosophique et théologique; tout au contraire il a su, nous l'avons déjà dit, se l'approprier et en tirer profit, mais pour l'inclure et l'insérer dans une nouvelle vision originale, l'expérience de sa rencontre avec la Vérité qui est personnifiée dans la Personne du Dieu-homme, le Christ.

Illustrons ce fait par un exemple concret. C'est ainsi que l'un des concepts fondamentaux, philosophique bien sûr, d'après lesquels on peut

---

45 On trouvera un développement de cette question dans notre article: *Celui qui est, le Dieu vivant et vrai de saint Grégoire Palamas,* Conférence donnée au Symposium de Thessalonique en novembre 1984; publiée dans *Teološki Pogledi* (n° 1—3/85).

46 Jean 1, 14; Gal. 4, 4; cf. aussi Apo. 1, 45 et 21, 5—6.

47 cf. Jean 8, 32 et 36. Soulignons cependant au passage en raison de leur lien avec notre thème — le caractère innovant de cet événement central du christianisme: l'incarnation du Christ en tant que Vérité, — deux *homélies* marquantes de saint Sava de Serbie, conservées par son biographe Domentian dans la *Vie* qu'il lui a consacrée: l'*Homélie de Studenitsa* et l'*Homélie de Jitcha* (éd du texte: G. Danitchitch, Belgrade 1865, pp. 23—240). Nous leur avons consacré une attention particulière dans notre étude: *La Théologie de saint Sava: l'homélie de Jitcha sur la vraie foi,* Belgrade 1977.

48 Cf. Thomas d'Aquin, *Quæstiones disputatæ de veritate,* qu. 1, art. 1.

le plus clairement distinguer la différence entre la conception judéo-biblique et la tradition hellénique est le concept de conscience. L'expression **sineídesis** peut être rencontrée dans les deux traditions, juive et hellénique, mais son sens et son contenu y sont différents. Pour la tradition hellénique, le concept de "conscience" concerne avant tout la conception de l'homme comme être pensant, qui atteint à la **connaissance**, ou bien qui a **conscience**, de soi-même et du monde qui l'entoure. C'est là le contenu avant tout gnoséologique, expressément intellectualiste, du concept de "conscience". C'est seulement par après qu'il pourra en venir, comme par une déduction, au concept de "conscience" comme **élément éthique**, où la "conscience" a aussi comme signification la **conscience morale**.[49]

Dans la tradition judéo-biblique domine cependant la conception selon laquelle la **connaissance** fondamentale pour l'homme se trouve en Dieu et en ses paroles, ou bien en sa Loi, si bien que la **connaissance** commence en l'homme par la **re-connaissance** de la Loi de Dieu, non tant cependant dans l'esprit que dans le "cœur" de l'homme.[50] Le "cœur" est cet espace spirituel où se traduit le rapport de l'homme avec Dieu, son obéissance et son amour, qui sont dans la tradition juive les voies gnoséologiques principales de la connaissance. La pensée hébraïque se montre ici non tant philosophique que surtout religieusse et éthique. Pour elle la conscience et la **connaissance** se révèlent en l'homme dans son rapport avec Dieu; elles représentent le fruit de la **reconnaissance** de l'action divine ou bien de la loi de Dieu en l'homme.

Dans la pensée comme dans l'expérience spirituelle chrétienne, telles qu'elles sont exprimées par exemple par l'apôtre Paul, les deux conceptions de la "**conscience**" [**sineídesis**], la conception hellénique et la conception juive, sont utilisées et largement employées, mais c'est pour les charger d'une signification nouvelle et purement chrétienne. C'est sans aucun doute la tradition juive qui prédomine, mais la conception hellénique n'est pas rejetée pour autant. Concrètement, pour l'apôtre Paul, la conscience [**sinéidesis**] est sans aucun doute aussi bien la connaissance du monde autour de soi que la connaissance de soi-même, et tant l'esprit que le cœur de l'homme prennent part à cet acte. Pour les chrétiens cependant, la veritable: **conscience** ne procède pas des capacités rationnelles de l'homme, ni du seul "cœur" de l'homme. Elle est avant tout un don de Dieu, de Celui qui est devenu homme et avec qui les hommes peuvent maintenant entrer en une union vivante et intégrale, d'où découle une union de connaissance. C'est ainsi que, selon les paroles de l'apôtre Paul, l'homme ne peut véritablement **savoir** et **connaître** que parce que Dieu sait et connaît cet homme en Christ.[51] Le miroir de cette connaissance pour l'homme — et pour Dieu Lui-même, — n'est autre que le Christ; c'est bien Lui qui représente l'es-

49 Il vaut la peine de souligner que dans les langues slaves, comme en serbe, les mots sa-znaîe et sa-vest: "con-naissance" et "con-science" signifient etymologiquement la même chose, car les verbes slaves "znati" et "vjedeti" ont la même signification. Il en est de même dans de nombreuses autres langues: pour la "connaissance" intellectuelle et pour la "connaissance" morale, on emploie le plus souvent le même mot ou des mots de même racine.

50 Cf. par exemple le Ps. 118 en son entier.

51 Gal. 4, 9; 1 Cor. 8, 3, que nous allons scruter plus en détail

pace unifiant de la vie et de la connaissance, où peut se développer et être vécu tout le rapport entre Dieu et l'homme comme entre cet homme et les autres hommes.

Selon l'expérience religieuse et intellectuelle chrétienne, le Christ est la manifestation de Dieu comme Vérité, et c'est une Vérité qui est simultanement **l'être** et **la vie**, ou bien, pour ainsi dire, une Vérité qui est au fondement de l'être et de **l'histoire**, mais le Christ est en même temps aussi la manifestation de l'homme véritable, la révélation de la vérité au sujet de l'homme, le dévoillement et la manifestation de l'homme lui-même en tant que Vérité. Cependant le Christ est dans les deux cas Un seul et le Même, une seule et la même Personne, le Dieu-homme, qui contient et qui réunit en Lui-même — qui "récapitule" [**anakephalaíosis**] tout et tous.[52] Autrement dit le Christ réunit en Lui-même et Dieu et le monde, le monde en tant qu'**être** et le monde en tant qu'**histoire** et vie. Voilà pourquoi le rapport que nous entretenons avec le Christ et la connaissance que nous avons de Lui peuvent nous donner **simultanément** et la connaissance de l'être du monde et la connaissance dynamique de la vie, c'est-à-dire le vécu de la vie véritable déjà dans l'histoire, comme avant-goût et commencement de la vie éternelle dans la méta-histoire.

Ce rapport et ce lien de l'homme avec le Christ, et en Lui la **connaissance** de Dieu et de toute la Création, nous sont donnés concrètement d'une manière historique dans l'Église en tant que "corps du Christ" — l'Église qui est l'union vivante de Dieu et de l'homme en Christ. C'est ainsi que la "con-science" humaine [sin-eidisis incluant simultanément en elle-même la connaissance **intellectuelle** et **éthique**, c'est-à-dire la science et la **conscience**], pour l'expérience spirituelle du chrétien, en commençant par l'apôtre Paul et en continuant jusqu'aux hésychastes médiévaux, est conçue comme un acte divino-humain, **conciliaire**, ecclésiologique, c'est-à-dire qu'elle ne saurait naître et se réaliser que dans l'**union** de Dieu et de l'homme, créée et créative dans le Dieu-homme, le Christ; c'est la **conscience** comme acte ou comme événement vivant et gnoséologique entre la personne de Dieu et la personne de l'homme; c'est l'événement de la réunion entre Dieu et les êtres humains créés à l'image de Dieu (pris séparément ou tous ensemble) dans une **communion** inter-personnelle qui est aussi un terme synonyme pour désigner **l'Église. L'Ekklesía** est aussi appelée par Dieu en Christ "Concile" [serbe: **Sabor**] de tous ceux qui sont personnellement appelés et librement élus pour la communion vivante **za iedniță** = **koinonía**] avec Dieu en Christ. Cette communion ou bien **Église** (= "Concile", ou encore "corps du Christ"), est fondée sur, et est retenue par un **rapport** vivant et personnel, par un lien qui dans la tradition chrétienne s'appelle **amour** [**agápe**] — et cette expression représente bien une innovation par son contenu et par sa forme dans le monde antique. Or c'est justement **l'amour** (en tant qu **agápe**) qui est aussi le premier principe gnoséologique dans la tradition chrétienne d'Orient, depuis l'époque néo-testamentaire jusqu'aux hésychastes médiévaux. Cette vérité procède de la vérité

52 C'est un theme de l'apôtre Paul, exprime en particulier dans Eph. 1, 10.22. 23 puis élaboré par saint Irénée de Lyon.

chrétienne selon laquelle Dieu est amour [ho Theòs agápe estin[53]]. Aussi saint Jean Damascène a-t'il pu écrire que «l'amour envers Dieu [= le **Christ**] est la philosophie vértiable et suprême.»

C'est un fait, naturellement, que tant le monde grec que le monde juif parlent, chacun à sa manière, de l'"amour", et qu'ils mettent cet "amour", en relation avec les aspirations de l'homme à la connaissance. Il faut cependant aussitot remarquer qu'il s'agit là, chez les uns comme chez les autres, d'une autre "amour", et non de cet amour qualitativement nouveau dont ont parlé tant le Christ que les apôtres Paul et Jean.[54] Il n'était question auparavant que de "pressentiments", d'"ombres" des réalitiés à venir, **néo-testamentaires.**

Chez les Hellènes, on parle surtout de l'"éros", (en particulier Platon dans le **Banquet**, et Plotin dans les **Ennéadés**), mais on a constaté depuis longtemps que **l'éros** hellénique reste très éloigné du niveau spirituel, philosophico-éthique, voire gnoséologique, auquel demeure l'amour-agapé chrétien,[55] tout simplement parce que la conception et l'expérience grecque de **l'éros** en son entier ne sortent pas du cadre général du naturalisme antique a-personnaliste, cependant que dans la tradition juive, le thème de **l'amour** ne se trouve également pas au niveau chrétien puisqu'il reste encore dans le cadre néo-testamentaire de la **"Loi"** de Dieu. Il est significatif par exemple que dans les dix commandements vétéro-testamentaires, il n'en est aucun qui parle de l'amour, cependant que dans le Nouveau Testament, "toute la Loi et les Prophètes" se résument aux deux commandaments **sur l'amour** qui continnent tout: envers Dieu et envers le prochain.[56]

L'amour comme fondement de la connaissance

Nous en sommes ainsi arrivés à **l'amour** comme catégorie gnoséologique fondamentale de ce christianisme oriental, dont l'hésychasme du Moyen Âge est le rejeton naturel. C'est maintenant qu'il nous faut dire que les deux "commandements de l'amour" néo-testamentaires ne sont pas vécus dans l'hésychasme seuelment comme des catégories morales, parce qu'ils ne concernent pas seulement un "compartiment moral" de l'être et de la vie de l'homme, mais recouvrent la réalité de l'existence humaine dans sa totalité, tant personnelle qu'individuelle.

En ce sens, et selon l'expérience hésychaste, soulignons que le "premier commandement" de l'amour envers Dieu met en relief de manière significative tous les centres principaux et toutes les potentialités spirituelles de l'être humain: **Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toute**

53 1 Jean 4, 8.

54 Jean 3, 16; 13, 45; 1 Cor. 2, 9; 8, 3; Éph. 2, 4; 1 Jean 4, 7—21.

55 Je ne citerai ici, pour exemple, que deux travaux concernant cette question: le premier est la contribution considérable de l'académicien d'Athènes J. Siktouris sur le *Banquet* de Platon (Académie d'Athènes 1979, 5ème édition), et le second est la petite étude comparative sur Plotin et Denys l'Aréopagite, John Rist, "A note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius", *Vigilæ Christianæ* (Amsterdam), vol. 20, 1966, pp. 235—243.

56 Mat. 22, 37—40; cf. I Cor. 13; Col. 3, 14.

ton âme **et de tout ton** esprit. Le "deuxième commandement" de l'amour envers le prochain (qui est placé sur un pied de complète égalité avec le premier) dit la même chose en d'autres termes: **Tu aimeras ton prochain** comme **toi-même.**[57] En un mot, c'est bien l'homme tout entier qui prend part à l'acte comme au fait de l'amour chrétien, qui est en réalité unique et indivisible, (et c'est pourquoi le premier commandement ne va pas sans l'autre, ni le second sans le premier.[58] Il y prend part avec toutes ses forces et toutes ses potentialités (avec le cœur, avec l'âme et avec l'esprit), c'est-à-dire avec sa personalité psycho-physique tout entière, comme avec ses potentialités conscientes.

On peut trouver extraordinaire, mais c'est bien un donné de l'expérience chrétienne et en particulier de l'expérience hésychaste, que ces deux "commandements de l'amour" du christianisme — l'amour envers Dieu et l'amour envers le prochain, — se ramènent finalement à un seul et unique amour envers le Dieu-homme, le Christ, comme le disait déjà l'apôtre Paul,[59] avec la tradition patristique chrétienne tout entière de l'Orient jusqu'à nos jours.[60] Tournons-nous à nouveau vers Lui pour insister encore une fois sur cette gnoséologie hésychaste christocentrique, qui est, nous pouvons maintenant le dire clairement, une "gnoséologie agapique", c'est-à-dire une **gnoséologie de l'amour** entre celui que connaît et celui qui est connu.

Mais avant de retourner à cette gnoséologie hésychaste, soulignons encore une fois que les éléments positifs de la gnoséologie juive et de la gnoséologie hellenique n'y disparaissent pas pour autant. Bien au contraire, ils y sont toujours présents, utilisés dans la gnoséologie de l'amour, si bien que c'est dans la **connaissance** par **l'amour** qu'ils peuvent trouver leur sens, leur plénitude et leur perfection, car c'est seulement dans l'amour et par l'amour que l'on peut découvrir la "voie de la Vérité" et de la véritable connaissance. Dans cette gnoséologie, l'amour apparaît en effet comme le lien de la perfection [**sýndesmos teleiótetos**].[61] Cette caractéristique de l'amour comme "lien de perfection" se rapporte aussi en tout cas à la perfection **gnoséologique,** à la perfection de la connaissance par l'amour et dans l'amour. Il faut dire aussi que dans cette gnoséologie d'amour de l'hésychasme, la connaissance devient un événement et un vécu ouverts, et la gnoséologie, une gnoséologie **ouverte et conviviale.** Dans cette gnoséologie, la connaissance chez l'homme n'est ni close ni cosmocentrique; elle n'est pas non plus seulement théocentrique, elle est divino-humanocentrique.

---

57 Mat. 22, 37—39.

58 Cf. I Jean, 4, 19—21 et 5, 2. Cf. saint Maxime le Confesseur *Chapitres sur l'amour* I, 13 (PG 90, 964).

59 Phil. 3, 28—39.

60 Cf. par ex. saint Maxime le Confesseur, *Chapitres sur l'amour* I, 57 (PG 90, 972.: «la Loi du Christ est l'amour» ainsi que Théophylacte d'Ohrid: «Seul le Christ est amour» (PG 124, 1088 A). Cf. aussi l'Évêque Nicolas (Velimirovitch), *Cassienne, Enseignement sur l'amour chrétien.*

61. Maxime le Confesseur, *Chapitres sur l'amour* I, 9 et *Chapitres théologiques* III, 37 (PG 90, 29); cf. saint Denys l'Aréopagite: *Des noms divins* 4, 15 (PG 3, 713): «l'amour *[= éros]*, disons l'amour divin, ou bien angélique, ou bien spirituel, ou bien psychique, ou bien physique, nous le considérons comme une force d'union ou de connexion, car elle pousse à une liaison réciproque».

Pour la gnoséologie hésychaste, dans l'acte de connaissance, l'homme ne se renferme ni seulement sur lui-même, ni seulement sur le monde, ni seulement sur Dieu, parce que par l'amour il s'ouvre sur une communion et sur une union personnelles, sur une convivialité, [**za komunikaţiiu jivota** = sur une **communication de vie**] avec la Vérité qui nous est donnée en Christ, Celui qui est l'Amour et l'unité de l'Amour, de la Vérité et de la Vie divino-humaines.[62]

Ce point de départ de la gnoséologie hésychaste ressort déja dans le Nouveau Testament lui-même, et tout particulièrement dans l'Évangile de Jean, l'Apôtre qui a le plus souligné que le Christ est **la Vérité, la Vie, l'Amour,** le **Logos,** et comme tel la source de la connaissance. Rapportant le dernier discours du Christ à ses Apôtres,[63] où se trouvent ces célèbres paroles du Christ: **Je suis la Voie, la Vérité et la Vie**, l'Apôtre Jean exprime également la position suivante de la gnoséologie chrétienne: **Or ceci est la vie éternelle, qu'ils te connainnent [ginóskosin], Toi l'unique Dieu véritable, et Celui que tu as envoyé, Jésus Christ.**[64] Avec cette phrase si caractéristique, qui se trouve bien au centre de la gnoséologie hésychaste, nous avons à l'évidence devant nous une expérience intellectuelle et spirituelle qui identifie la **connaissance** et la **vie,** mais pour les assimiler également toutes deux à **l'union** avec Dieu en Christ, c'est-à-dire à cet amour dont il est question dans le contexte plus ou moins large de cette œuvre de saint Jean l'Évangéliste.

Naturellement, nous trouverons aussi cette même idée, non seulement chez l'évangéliste Jean, mais aussi chez les autres Apôtres, puis chez presque tous les Pères hésychastes de l'Église d'Orient. Citons seulement quelques exemples qui montreront de manière décisive ce caractère convivial [communikativni] de la gnoséologie chrétienne, venant des Apôtres, des Pères d'Orient et de leurs successeurs les hésychastes serbes.

Ce qui caractérise fondamentalement la conception chrétienne et néotestamentaire de la connaissance **[gnósis]**, telle qu'elle se trouvait dans le texte de saint Jean que nous avons cité, c'est que la connaissance converge avec **l'amour,** c'est-à-dire que la **connaissance** comme **reconnaissance [gnósis** = epígnosis] [65] désigne avant tout **l'union** de celui qui connaît avec celui qui est connu. «La connaissance **[gnósis]** unit connu et connaissant», dira saint Denys l'Aréopagite,[66] repris presque à l'identique par saint Maxime le Confesseur.[67] Avant eux, saint Grégoire de Nysse avait déjà dit la même chose en ces termes: «C'est l'habitude de la sainte Écriture que d'identifier **le savoir** [idein] avec l'avoir **[scheîn]**, de même que la **connaissance [gnósis]** représente une propriété unifiante — une **participation** [metousía], — dans la

---

62 Col. 3, 14; Eph. 3, 17—19. Le theologien et philosophe orthodoxe Jean Zizioulas a récemment étudié cette question dans *Vérité et Communion*, "Irénikon" (Chevetogne, Belgique), 50, 1977.

63 Jean 13—17.

64 Jean 17, 3.

65 Cf. I Cor. 13 12; II Cor. 4, 6; Éph. 3, 19; Phil. 1, 9; Col. 1, 6; 3, 10.

66 Saint Denys l'Aréopagite, *Des noms divins* VII, 4 (PG 3, 872).

67 Saint Maxime le Confesseur, *Chapitres sur la Théologie* VII, 91 (PG 90, 1388)

mesure du possible[68]». La même thèse est reprise chez les autres Pères d'Orient, en particulier chez les auteurs hésychastes, comme saint Diadoque de Photicé, saint Symeon le Nouveau Théologien, saint Grégoire Palamas. Citons enfin cette célèbre parole de saint Sava de Serbie qui soutient également cette vérité selon laquelle **l'amour** est la meilleure méthode et la meilleure voie vers la **connaissance:** «Il n'y a rien de plus grand que l'amour. C'est le tête et la perfection de toutes les vertus **(parmi lesquelles se trouve aussi la véritable connaissance. A. J.).** Toutes les autres vertus sont comme les membres de l'homme spirituel, mais l'amour est la tête et la réunion du corps entier **(c'est-à-dire de l'être vivant).** Avec l'amour se confondent la réconciliation, la miséricordie et l'amour de l'homme, qui est la cause pour laquelle est devenu homme[69]». Les derniers mots de cette citation parlent bien du Christ incarné, c'est-à-dire de l'union de Dieu et de l'homme en Christ, **par amour,** et par **amour l'homme,** ce qui est aussi le fondement de la gnoséologie hésychaste, comme nous allons le voir.

Dans quelle mesure l'idée d'une identification entre **amour** et **connaissance** est présente chez les théologiens et les philosophes hésychastes de l'Orient orthodoxe, c'est ce que nous apprennent ces paroles de saint Maxime le Confesseur, directement tirées de l'Évangile et des apôtres Paul et Jean. Dans ces **chapitres théologiques** et **économiques** que nous avons déjà cités, le grand penseur hésychaste byzantin écrit:

> Les théologiens disent [**c'est-à-dire** les **saints Pères**] que Dieu et l'homme sont l'un à l'autre des paradigmes [**c'est-à-dire qu'ils se servent réciproquement de modèls dans l'amour**] et qu'autant Dieu s'hominise par l'amour de Dieu pour l'homme, autant l'homme a la possibilité de s'assimiler à Dieu par l'amour. Et autant Dieu élève l'homme par son intellect vers la connaissance de Dieu, autant l'homme manifeste par ses vertus le Dieu invisible par nature.[70]

Il ressort de ce texte de saint Maxime que la méthode et le critère gnoséologiques hésychastes de la **connaissance réciproque** de Dieu et de l'homme sont bien donnés **dans l'amour** (que saint Maxime parle de "l'amour pour l'homme" de la part de Dieu, et de "l'amour" de la part de l'homme, ne change pas essentiellement la chose pour la gnoséologie exposée).

On rencontre souvent chez saint Maxime et chez d'autres hésychastes de tels passages, et d'autres semblables, qui continnent la position gnoséologique hésychaste: ils se trouvaient déjà aux origines mêmes du christianisme, chez l'apôtre Paul comme dans d'autres textes néo-testamentaires. C'est ainsi que l'on peut trouver chez l'apôtre Paul ce texte bien connu et quelque peu paradoxal de Gal. 4, 9: **Mais maintenant nous connaissons Dieu, ou plutôt nous sommes connus de Dieu** [on pourra utilement se re-

68 PG 44, 1265 et 46, 176.

69 *Typikon de Hilandar,* de saint Sava 33 (éd. V. Djorovic, *Œuvres de saint Sava*, CKA 1928, p. 122).

70 Saint Maxime le Confesseur, *Chapitres théologiques et économiques,* VII, 74 (PG 90, 1380; cf. aussi III, 27 (PG 90, 1189).

porter au contexte]. Le paradoxe de cette position se trouve en ceci que, selon l'Apôtre, notre connaissance humaine de Dieu est conditionnée par le préalable de la connaissance que Dieu a de nous! L'Apôtre veut ainsi souligner ce fait bien connu de toute l'expérience chrétienne, à commencer par l'apparition vivante et personnelle de Dieu en Christ et par la communion vivante avec Lui — et c'est la vérité que Dieu ne peut en aucun cas être pour nous les hommes aucune sorte "d'objet", fût-ce même un "objet de connaissance", car Dieu est bien le "sujet par excellence", il est toujours et partout la Personne vivante et vraie. C'est pourquoi il ne saurait y avoir de connaissance du Dieu personnel sans une libre communion avec Lui, sans une union personnelle et amoureuse, lorsque la connaissance devient inséparable pour celui qui connaît de Celui-là même qui est connu. Paur l'expérience gnoséologique hésychaste, il est facilement compréhensible qu'il ne puisse y avoir de rapport ni d'unité de l'homme avec Dieu que dans la liberté, non en une quelconque nécissité, peu importe qu'elle soit physique, morale, intellectuelle, logique, etc. Mais le rapport dans la liberté signifie un **rapport volontaire**, c'est-à-dire un rapport qui n'est possible que dans l'amour. Il en est bien ainsi, d'après le Nouveau Testament, dans l'apparition et dans la révélation de Dieu au monde et aux hommes à l'initiative de la partie divine, car **c'est Dieu qui nous a aimés, et il montre son amour envers nous,**[71] ce que disait plus haut l'apôtre Paul[72] lorsqu'il montrait que c'est toujours Dieu qui a le premier geste, même dans l'acte de la connaissance chrétienne, divino-humaine. Cette connaissance ne peut survenir et ne saurait être obtenue que dans une union d'amour entre Dieu et l'homme, mais elle se traduit toujours en un amour réciproque, et non unilatéral, car l'amour véritable crée toujours une communion et une union réciproques, faute de quoi ce ne serait plus qu'une contrainte unilatérale ou une possession tyrannique.

Du reste l'apôtre Paul lui-même, en un autre passage, montre clairement comment il faut comprendre ce texte de Gal. 4, 9 lorsqu'il écrit dans 1 Cor. 8, 2—3: **Si quelqu'un considère qu'il sait quelque chose, il ne sait pas encore comment il faut savoir; mais si quelqu'un aime Dieu, celui-là est connu de Lui.** En prononçant ces paroles, le but de l'Apôtre n'était certes pas de rabaisser ni de nier tout à fait la connaissance en tant que telle, il voulait seulement exprimer cette vérité et cette expérience chrétiennes selon lesquelles **la connaissance dépend essentiellement de l'amour,** c'est-à-dire le caractère agapique de la gnoséologie chrétienne.

L'apôtre Paul peut ainsi être compris comme l'un des premiers hésychastes. Saint Diadoque de Photicé (Vème siècle) écrit dans ses **Chapitres gnostiques**[73]: «Celui qui **aime** Dieu en pleine certitude de son cœur, celui-là est **connu** de Dieu. Dans la mesure en effet où il reçoit dans la certitude de son âme l'amour de Dieu, il est lui-même dans l'amour de Dieu.[74]» Saint Diadoque de Photicé lie donc étroitement la **connaissance** à **l'amour.** Natu-

---

71 1 Jean 4, 10 et 19.

72 Gal. 4, 9.

73 Dont le titre est en lui-même déjà bien significatif, car il y est donc question de la *gnose* [= connaissance] en tant que véritable connaissance.

74 saint Diadoque de Photicé, *Chapitres gnostiques* XIV (SC 5).

rellement, cela vaut avant tout lorsqu'il est question du rapport que l'homme entretient avec Dieu dans l'amour et au-delà de ce rapport amoureux, de la connaissance de Dieu, mais pour la gnoséologie hésychaste c'est là que se trouvent non seulement le fondement ou le commencement, mais également le but de toute autre connaissance, car dans la connaissance de Dieu nous est aussitôt donnée la connaissance de la Vérité, et c'est la connaissance de la Vérité qui nous procure la vie éternelle et véritable.

Dans la gnoséologie hésychaste, on reconnaît que sans Dieu il n'est pas possible de connaître Dieu, car l'homme ne possède ni les capacités nécessaires, ni les possibilités gnostiques, physiques ou métaphysiques, par lesquelles il pourrait acquérir par obligation ou par contrainte la connaissance de Dieu, et par lesquelles il pourrait accéder à la véritable connaissance de Dieu. Pour la gnoséologie hésychaste, il ne saurait donc exister pour l'homme de connaissance de Dieu que dans la mesure que Dieu le veut bien, mais Dieu ne le veut — et il l'a bien prouvé par sa Révélation, — que dans l'amour et dans la liberté. Dieu a manifesté son libre amour, que rien ne conditionne, en ce qu'il est apparu dans le monde et en ce qu'il apparaît à l'homme. Mais Dieu attend de même de l'homme, comme de celui qui connaît, ce même amour libre et sans contrainte, mais aussi sans obligation. Ce "conditionnement inconditionnel" réciproque de l'amour entre Dieu et l'homme, c'est aussi ce que présupposent les paroles que nous citions de l'apôtre Paul.[75]

Le caractère gnoséologique de ces paroles de Paul: **Mais maintenant nous connaissons Dieu, ou plutôt nous sommes connus de Dieu,** et: **Si quelqu'un aime Dieu, celui-là est connu de Dieu,** est bien évident, mais ces mots montrent avant tout le nouveau contenu, biblique et chrétien, du concept de savoir comme connaissance, c'est-à-dire avant tout le caractère relationnel de la connaissance, où ce concept a un caractère convivial, car il exprime avant tout la réalité de l'acte unitif reliant celui qui est connu à celui qui conaît, comme le disait aussi l'Aréopagite dans le passage que nous avons cité. Avant même l'Aréopagite (Vème siècle), voici ce qu'écrivait l'un des théologiens de la célèbre école d'Alexandrie (dont on connaît l'influence sur le développement de l'hésychasme) au sujet de ce contenu chrétien, néo-testamentaire, de la science et de la connaissance:

> Le nom de science, comme celui de connaissance [**tés gnóseos**] a deux significations: parfois il désigne le raisonnement et la science habituelle, mais parfois aussi **l'union et la fusion de celui qui connaît et de celui qui est connu** [**tò henósthai kaì anakékrasthai tòn ginóskonta tô ginoskoméno**]. Dans le premier sens, Dieu connaît tous les hommes, et pas seulement d'une bonne connaissance. [...] Dans le second sens on dit que Dieu sait (dans le sens qu'il **connaît**) seulement le juste: **le Seigneur connaît ceux qui sont les siens,**[76] cependant qu'il ne connaît pas les méchants. [...] Car tant qu'il fait quelque chose de méchant, Dieu ne le reconnaît pas, mais celui qui cesse de pécher et qui retourne

75 Gal 4, 9; 1 Cor. 8, 3.
76 2 Tim. 2, 19.

14*

vers Dieu, devient dès lors connu de Dieu. C'est pourquoi l'apôtre Paul dit: **Mais maintenant nous connaissons Dieu, ou plutôt nous sommes connus de Dieu.**[77] [...] Car tant qu'ils n'ont pas connu Dieu, Dieu ne les a pas connus. Mais maintenant qu'ils l'ont reconnu par la foi, maintenant ils sont **connus de Dieu.**[78]»

Ces mots éclairent pour nous le caractère et la méthode particulière de la gnoséologie patristique hésychaste. En elle l'homme et sa connaisance ne se définissent plus en eux-mêmes, ils se définissent en rapport et en communauté avec Dieu et avec les autres hommes. Dès l'acte même de la **connaissance** et de la **re-connaissance,** l'homme est conçu dans cette gnoséologie en une union,[79] en un acte de connaissance personelle et conviviale qui n'est pas d'abord un "système" de concepts ou d'idées, mais avant tout un **rapport** et une **communion** mutuelle entre des êtres vivants et personnels. En d'autres termes, pour la gnoséologie hésychaste, la connaissance procède d'une vie commune, d'une "proximité" et d'une "familiarité" [**oikeiótes**], comme le dit saint Cyrille d'Alexandrie, empruntant d'abord à l'apôtre Paul[80] et ajoutant que dans cet acte de connaissance réciproque nous **devenons" les parents"** [**prosoikeioúmetha**] du Verbe vivant et vivifiant, le Christ.[81]

Pour l'expérience hésychaste, la connaissance n'est donc pas d'abord un acte discursif ni spéculatif, c'est une **rencontre** vivante entre celui qui connaît et Celui qui est connu. La connaissance ne consiste donc pas à inventer, ou bien à découvrir, ou encore à concevoir un "principe" ou un "système" de concepts expliquant tout, qui pourrait "illuminer" ou apoiser notre raison humaine. La tâche d'une véritable connaissance, ou bien son contenu réel, est que l'homme se rencontre tout entirer face à face avec la Vérité vivante, qu'il puisse accéder de toute son âme, de tout son cœur et de tout son esprit à la hauteur d'une rencontre personnelle avec le Dieu vivant et véritable en Christ, qui est déjà une rencontre conviviale et un rapport vivant, le commencement d'une nouvelle **vie en union** avec Celui qui est connu et qui reste en même temps Celui qui connaît, car le Dieu vivant et vrai ne se transforme jamais en "objet", il reste toujours le Sujet, comme le reste d'ailleurs aussi l'homme lui-même.

---

77 Gal. 4, 9.

78 Saint Didyme d'Alexandrie, *Commentaire sur les Psaumes* (PG 39, 1264).

79 Certains penseurs orthodoxes contemporains soulignent, non sens raison, le fait que dans presque toutes les langues du monde le mot *con-naissance* semble désigner une science "collective", c'est-à-dire impliquant la participation de plus d'une personne à l'acte de connaissance. Les théologiens orthodoxes appellent cela une connaissance *conciliaire [sabornim],* et c'est en particulier le cas du p. Justin Popovitch, se reclamant avec raison de l'Épître de Paul aux Éphésiens 3, 18—19: *afin que vous puissiez comprendre avec tous les saints... et connaître l'amour du Christ, qui surpasse la connaissance.*

80 Éph. 2, 19: *oikeîoi toû Theoû = familiers de Dieu* = les parents de Dieu.

81 (PG 73, 1044 et PG 75, 485) Cf. p. Justin Popovitch, *Commentaire de l'Épître aux Colossiens* 1, 10: *Menez une vie digne de Dieu... croissant dans la connaissance de Dieu.*

REZUMAT

Prolegomene la o gnoseologie isihastă

Studiul de față reprezintă prima parte (la cea de-a doua s-a renunțat, doar din motive de spațiu) a unei ample investigații a autorului consacrate premizelor și naturii speciale a gnoseologiei (teoriei cunoașterii) isihaste publicate în originalul sârb în 1984 în „Studii de filosofie“, buletinul Societății de filosofie sârbe din Belgrad.

Departe de a reprezenta un „antiumanism" și iraționalism, isihasmul a fost în Răsărit expresia practică și teoretică a „divino-umanismului“ creștin, a unei antropologii biblice, hristocentrice și personaliste.

Teoria cunoașterii specifică experienței isihaste — concentrată în formula „cunoaștere prin iubire“, sau cunoaștere prin comuniune personală a omului cu Dumnezeul personal care e Sf. Treime — e o teorie originală. Ea a fost formulată (și trăită) de Părinții Bisericii răsăritene într-un efort remarcabil, asupra căruia insistă pe larg autorul, de depășire hristologică a viziunilor unilaterale și contradictorii despre adevăr și cunoaștere oferite de elenism (ontologism) și, respectiv, iudaism (istorism). Adevărul în Hristos e în același timp ființă, devenire (istorie) și persoană, argumentează autorul dezvoltând o teză mai veche a prof. I. Zizioulas din 1977 (**Verité et communion**). Caracterul personal al Adevărului face însă ca temeiul cunoașterii în creștinism să fie doar iubirea. Isihasmul este explicitarea practică și teoretică a acestei axiome fundamentale: cunoașterea nu e un act discursiv, speculativ, ci o întâlnire personală, un eveniment al comuniunii între cunoscător și cunoscut, într-o tainică reciprocitate harică. (I.I.).

Pr. Prof. Dr. Ion Bria, Geneva

CULTURA CREȘTINĂ

— un comandament misionar actual —

Cultura creștină este o problemă spirituală și misionară critică pentru viitorul creștinismului în Europa: atât în partea ei centrală și răsăriteană, în care creștinismul a fost în mod intenționat scos în afară de sfera intelectuală și educațională, cât și în partea ei apuseană, unde, în numele unei societăți „laice", Biserica a fost despărțită de Stat nu numai adiministrativ, ci și valoric. Fenomenul este același: consistența și transmiterea creștinismului, ca element de cultură și de societate, au fost într-o parte atacate în mod public pe calea ateismului militant, ofensiv, agresiv, iar în cealaltă parte, diminuate pe calea secularismului latent, subtil, perfid. Ateismul și secularismul au aceeași țintă: obliterarea creștinismului, a eticii și culturii creștine, în societatea europeană de mâine. Desigur, nu este vorba de supraviețuirea culturii creștine, deoarece instituții și urme ale acesteia sunt prezente și pronunțate pretutindeni. E vorba de a sesiza măsura și modul în care creștinismul mai poate (sau trebuie) să rămână unul din punctele cardinale ale societății de mâine. Noua Europă, sau noua Românie, se pot oare construi sau nu fără valorile creștine?

În cele ce urmează ne vom referi la situația din România, privită din perspectiva unei Biserici care există anume pentru a păstra și transmite depozitul sacru al credinței creștine comune în sânul unei spiritualități și culturi specifice. După ce vom face o scurtă prezentare a situației actuale, vom descrie caracterele specifice culturii creștine în contextul român.

Situația actuală din România ne conduce direct la întrebarea: ce rămâne din creștinism în conștiința societății române, societate care, în deceniile trecute, a distrus atâtea monumente și personalități creștine, ca și când ele n-ar fi aparținut poporului român, și care până mai ieri se voia atee? În ce măsură „cultura creștină" care s-a strecurat printre tribunalele ideologiei și cenzurii totalitare, constituie încă o bază de pe care se poate porni într-o direcție nouă? Ce cultură creștină va rodi din întâlnirea Evangheliei cu un material cultural post-comunist, heteroclit?

Instalat prin demagogie şi forţă, regimul comunist a îngrădit cultura creştină în mai multe etape şi forme. De pildă:

Libertatea religioasă a credinciosului a fost limitată la sfera individuală, cel mult a familiei şi parohiei. Exercitatea cultului era limitată la un timp şi spaţiu liturgic precis. O gravă eroare politică era transmiterea credinţei de la om la om, de la generaţie la generaţie. Misiunea şi educaţia creştină erau interzise Bsericii. Astfel, religia era tolerată la nivel individual, dar nu ca fapt de societate.

Patrimoniul cultural, artistic, literar, de inspiraţie creştină, a fost ignorat şi interpretat în mod fals. S-a impus o exegetică falsă a monumentelor istorice, în special a frescelor de pe bisericile din Bucovina şi Moldova. Motivele pur teologice ale picturilor erau prezentate ca simple influenţe folclorice din epoca feudală. Prin distrugerea a 30 de biserici din Bucureşti, monumente istorice şi de artă, dar şi centre de evlavie şi educaţie creştină, puterea politică a urmărit în mod intenţionat să şteargă amprentele creştine din capitala ţării.

Alte valori au fost substituite culturii creştine, socotită a fi opium pentru popor, fără „utilitate publică". O ideologie de schimb, artificial produsă, o propagandă ateistă absurdă, au urmărit cu orice preţ extirparea ideii de transcendenţă a lui Dumnezeu şi a omului. Pe scara valorilor, religia a fost declarată invizibilă, alienantă.

Campania antireligioasă a vizat nu numai instituţiile creştine, ci şi pe cei ce mărturiseau o alianţă istorică între Dumnezeu şi om, pe credincioşii ca atare. Ţinuţi în anonimat, izolaţi de circuitul public, fără prezenţă, manifestare şi organizare naţională, creştinii erau trataţi ca infirmi şi contagioşi; de aceea, aruncaţi la periferia societăţii. Acţiunile contra parohiilor, eparhiilor, mânăstirilor, întreprinse de Departamentul Cultelor, erau uneori absurde. Autorităţile politice nu voiau să audă adevărul din mărturia acestora.

Astfel, s-a încercat, pe lângă negarea religiei în sine, o dislocare a culturii creştine de societate, care trebuia să fie dirijată de forţele politice. Ce rezultate a avut această metodă?

Regimul comunist n-a putut să evite contestarea populară, corupţia sistemului politic şi a nomenclaturii, pauperizarea materială şi intelectuală a societăţii. În schimb, fondul credinţei s-a păstrat, în ciuda restricţiilor de tot felul la nivelul practicii publice. Există deci până astăzi o fermitate la bază, la nivelul credincioşilor care sunt fideli, şi această fermitate trebuie să fie mereu consolidată. Fără să exagereze statisticile, Biserica Ortodoxă Română contează pe milioane de oameni care trăiesc cu credinţa lor, care se raportează sociologic la o comunitate creştină (după recensământul din 7 ianuarie 1992, România are o populaţie de 22.760.449 locuitori, dintre care 90% sunt români. Structura populaţiei după religie: 87% ortodocşi, 5% romano-catolici, 3,5% reformaţi, 1% greco-catolici, 1% penticostali, 0,5% baptişti; atei 11 000, fără religie 25 000). Desigur, o atitudine triumfalistă nu serveşte la nimic, deoarece statisticile sunt relative în ce priveşte intensitatea credinţei celor declaraţi ortodocşi.

În anii '40 şi '50 anumite curente şi grupări — fără legătură specifică cu autorităţile ierarhice ale Bisericii — au reuşit să-şi desfăşoare o activitate influentă, păstrând anonimatul care le-a protejat într-o oarecare măsură. Până în momentul denunţării, acestea au constituit vocea critică şi mărturia profetică a Bisericii. Dispunem astăzi de mărturii directe despre „Rugul aprins", grupul de intelectuali, laici, monahi, preoţi, de la Mânăstirea Antim, care a iniţiat „o mişcare mistică în Bucureşti" (D. Stăniloae, *Ortodoxia are viitorul,* „România liberă", iunie 1992; Vasile Vasilachi, *Rugul aprins,* în „Almanahul Credinţa", 1992, editor George Alexe, Detroit, 1992, p. 66—71; Mihai Rădulescu, *Rugul aprins,* Bucureşti, 1993). Mulţi din aceştia au plătit scump curajul şi determinarea lor.

La rândul lor, preoţii şi credincioşii în majoritatea lor au adoptat un *modus operandi* care să le asigure existenţa şi misiunea în limitele *legii cultelor.* Nu e vorba aici de compromis, ci de adaptarea misiunii la contextul politic antireligios. De aceea preoţii ortodocşi sunt indignaţi când, în mod gratuit şi cinic, sunt acuzaţi de colaborare cu statul comunist. Tăcerea preoţilor şi credincioşilor în această perioadă nu înseamnă mutism. Aceştia au inventat diverse forme să se exprime. O liturghie duminicală care aduna în jurul altarului majoritatea satului constituia o provocare indirectă. Hirotonia unui preot, sfinţirea unei noi biserici, sărbătorirea hramului unei mânăstiri, erau evenimente cu mari rezonanţe spirituale şi sociale, care iritau autorităţile politice. O analiză sociologică mai aprofundată urmează să ne arate în ce raport de forţă au stat propaganda ateistă a partidului şi acţiunile antibisericeşti ale Departamentului Cultelor, cu rezistenţa tacită şi fermitatea preoţilor şi credincioşilor.

Să reţinem din cele de mai sus câteva concluzii:

Statul totalitar a distrus repere fundamentale ale societăţii creştine din trecut. Oamenii nu mai sunt în posesia multor elemente care au determinat cultura creştină. De unde şi tendinţa de a reface monumentele distruse. Mulţi cultivă iluzia că odată cu schimbarea regimului politic s-ar reveni în mod natural la o societate religioasă.

Alţii, care măsoară gradul de epuizare economică, de delăsare morală şi sărăcie culturală, cred că însăşi religia, ca reper al existenţei, şi-a pierdut forţa şi evidenţa ei. În starea de epuizare şi de derută actuală, religia nu poate fi decât un paleativ. Dealtfel societatea se foloseşte adesea de serviciile Bisericii ca de un paleativ.

Există şi o abordare umanitaristă, politică, a religiei şi Bisericii. Statul recunoaşte rolul religiei în sistemul naţional de educaţie şi etică, pe motive umaniste. Şi, de fapt Biserica intervine acum în mod activ în domeniul educaţiei, carităţii şi al asistenţei sociale.

În noua situaţie, important este de a face din Biserică, adică din corpul celor ce cred, un interlocutor valabil al societăţii române în problemele de fond ale culturii şi eticii umane. Această sinergie este necesară nu numai pentru a face critici şi judecăţi comune ale culturii creştine din trecut, ci şi pentru a deschide orizonturi noi pentru această cultură. Punctul de plecare este acesta: referinţa creştină a societăţii în

general este foarte slabă şi îndepărtată, iar limbajul şi simbolurile religioase sunt şterse şi chiar necunoscute. În rândul celor care s-au declarat creştini ortodocşi, cei mai mulţi concep credinţa ca fidelitate faţă de anumite tradiţii şi rituri, care s-au transmis din trecut prin mijlocirea Bisericii. Mai trebuie spus că, odată cu căderea ideologiei ateiste, au ieşit la iveală anumite probleme şi ameninţări tradiţionale, ca de pildă delăsarea intelectualilor faţă de filosofia şi etica creştină, iresponsabilitatea unor pretinşi oameni de cultură şi intelectuali, care denigrează gratuit Ortodoxia ca fiind compromisă cu statul anterior.

Cum se poate ieşi din această situaţie? Pe de o parte e nevoie de o interpretare critică a moştenirii spirituale; pe de altă parte, e nevoie de un plan de lucru pentru viitor.

Biserica simte nevoia să facă o nouă apreciere a tradiţiei ortodoxe în ansamblul ei: credinţe, instituţii, moravuri, simboluri, practici culturale, care reprezintă patrimoniul spiritual al poporului. La rândul lui, poporul credincios are dreptul să interpreteze critic rolul autorităţii bisericeşti, ca şi al puterii politice, faţă de acest patrimoniu. Dar făcând aceasta, Biserica nu vrea să recupereze trecutul în numele unei ideologii sau puteri politice. Termeni şi expresii ca: românism, conştiinţă etnică sau naţională, Lege strămoşească, trebuie să fie convertiţi şi curăţiţi de orice urmă de paseism, de ideologie politică. Celebrarea şi venerarea trecutului nu trebuie să se facă în detrimentul experienţelor contemporane ale credinţei, al formelor de cultură creştină din epoca noastră.

Teologia, ca şi Biserica, nu trebuie să mai accepte ca poporul să fie forţat să devină necredincios acestui patrimoniu pe motive de sincronizare istorică. Ele trebuie să explice şi să dezică simfonia deficientă, sincronizare forţată dintre societate şi puterea politică, care s-a făcut în trecut în detrimentul transmiterii şi regenerării patrimoniului spiritual, moştenire comună a poporului.

Teologia exprimă rezervele şi criticile ei mai ales atunci când ideologia unui grup sau partid este declarată singura sursă de cunoaştere despre lume, umanitate, istorie, monopolizând un sistem anumit de valori. Biserica revendică aici autonomia şi libertatea ei de a interveni în aprecierea unui astfel de sistem, în numele poporului creştin victimă a acestui sistem.

Această interpretare critică şi înnoire a tradiţiei nu este o analiză teoretică şi academică, ci ea are un caracter pastoral şi misionar. Este vorba de a transmite mesajul Evangheliei, în lumina căreia vom vedea Lumina, unei generaţii secularizate şi unei societăţi derutate. E vorba de a face posibile noi căi de spiritualitate, care să răspundă nevoilor credincioşilor de astăzi.

Pentru a acoperi golul lăsat de căderea ideologiei ateiste, toate Bisericile au organizat programe misionare. Unele prescripţii la care s-a recurs până acum sunt inacceptabile şi ineficace. De pildă:

Anumite grupări şi secte fundamentaliste recurg la organizarea de campanii de evanghelizare forţată, conduse de misionari, predicatori şi charismatici străini, care, profitând de credulitatea oamenilor, supraso-

licită prestigiul convertirii personale spontane, potrivit principiului: creștin din convingere, nu prin naștere. Se propune un scenariu misionar nou: manifestarea zgomotoasă a grupărilor evanghelice, apariția unor secte religioase, regruparea unor vechi mișcări misionare cu caracter internațional, care vor să împartă teritoriul țării considerat a fi un spațiu religios gol și neemancipat. Libertatea religioasă actuală le-a dat acestora posibilitatea să iasă din anonimat și să-și facă loc în rândul misionarilor existenți.

Sub numele de „re-evanghelizare" Biserica Romano-Catolică a anunțat un vast program misionar în țările cu populație ortodoxă din Estul Europei. Alcătuit de comisii speciale *(Pro Rusia)*, programul prevede vechile metode de propagare a doctrinei catolice și de extindere a Bisericii romane în teritorii care aparțin canonic Bisericilor Ortodoxe. Această „evanghelizare" printre ortodocși este cunoscută în istorie sub numele de *uniatism*, prozelitism de ultimă speță, care a dus la apariția Bisericilor greco-catolice sau uniate, a căror identitate este improvizată. Ca și în trecut, argumentele uniatismului sunt tot politice: acuzația că Biserica Ortodoxă din țările comuniste a servit puterea politică, sau insinuarea că Ortodoxia nu este o Biserică misionară, universală, ci exclusivă și naționalistă.

Altă prescripție este aceea care recomandă propagarea creștinismului în numele datoriei față de Biserica strămoșească, cu rădăcini etnice și culturale în istoria poporului român. Misiunea devine un reflex de apărare a identității. Se suprasolicită autoritatea culturală și prestigiul social al Bisericii Ortodoxe, căreia îi aparține majoritatea creștinilor români.

După cum am spus, aceste prescripții nu sunt viabile. Nimeni nu contestă dreptul comunităților creștine de a face misiune în România. Țara are nevoie de convertire spirituală și morală profundă. Dar ce fel de misiune? A specula credulitatea populației și a o rupe de istoria actuală, a face prozelitism în rândul credincioșilor altei Biserici, a denigra Biserica istorică existentă, a confunda Evanghelia și crezul Bisericii, cu tradiții și mentalități sociale, toate acestea sunt forme de contra-misiune. Rămâne acea misiune care concepe transferul Evangheliei în viața oamenilor ca o chemare liberă la convertire personală și transformarea mediului cultural și social.

Prin *cultură creștină* înțelegem aici exprimarea Evangheliei și a credinței creștine în gândirea intelectuală (filosofie), în manifestarea artistică (poezie, artă, muzică), în organizarea socială (etică, moravuri), în viziunea istorică (regim politic, formă de stat). Cultura creștină este tot ceea ce dă identitate unei comunități umane, prin fidelitate față de origini și deschidere față de viitor. Ea rodește din întâlnirea — critică și profetică — dintre Evanghelie, care se transmite, (ea însăși rezultată din confluența dintre mesajul revelat și cultura timpului, moștenită mai ales din surse biblice), și formele de exprimare ale societății, forme hrănite de diverse forțe. Ea ia forma unui patrimoniu spiritual, metaforic și istoric în același timp, în jurul căruia se definesc identi-

tatea şi continuitatea unei familii, unei persoane, unei comunităţi, unei naţiuni.

Din punct de vedere al conţinutului, *cultura* se deosebeşte de *credinţă*, adică experienţa lui Dumnezeu aşa cum El Se revelează în Persoana lui Iisus Hristos, Cel ce revelează şi Cel ce Se revelează, experienţă de ordin mistic, cognitiv şi etic. Credinţa este şi experienţa fiinţei, a existenţei şi absolutului, la început pe dinafară, din revelaţia naturală, apoi prin iluminarea harului. *Teologia* este aprofundarea, explicarea şi exprimarea conceptuală, doxologică şi simbolică a acestei experienţe. Cultură, credinţă, teologie, formează un tot coerent; de aici nevoia de a explora şi formula interferenţa şi interacţiunea lor, aşa cum se manifestă într-o tradiţie specifică, de pildă Ortodoxia română. Aici este nevoie de concursul unei generaţii de teologi („teologi de intersecţie") şi de cercetători din toate domeniile de cultură (artă, poezie, muzică, ştiinţă), capabili să perceapă distincţiile, articulaţiile şi frontierele dintre aceste valori. Aceste articulaţii sunt încă vizibile în România: „Cea mai bună impresie ce o am este apropierea intimă a Bisericii faţă de popor, exprimată mai presus de orice în liturghie, când poporul de diferite vârste, profesiuni şi pregătiri intelectuale, participă la cult împreună. Cultul oferă mediul pentru unitate spirituală şi integrare culturală, şi constituie un mijloc real de a extinde activitatea misionară a Bisericii dincolo de hotarele ei. Prin bogăţia artistică şi simbolul estetic, cultul devine o icoană în care cultura naţiunii primeşte dimensiunea de sfinţenie. *Cultura* şi *cultura* converg în acest proces de transfigurare" (Philip Potter, *Interview*, "Romanian Orthodox Church News", 5 (1975), no. 3, p. 90).

Transformarea credinţei în cultură, transformarea şi sfinţirea culturii prin Evanghelie, constituie o operă care reclamă condiţii şi exigenţe imperative.

Cultura creştină afirmă mai presus de orice conexiunea istorică a divinului cu umanul, şi este ecoul, interpretarea acestei conexiuni istorice. Pe de o parte, ea crede în transcendenţa lui Dumnezeu, sursa existenţei şi a eticii; pe de altă parte, ea mărturiseşte că divinul a intrat în istorie, că deci e vorba de o transcendenţă revelată, întrupată. Spaţiul metafizic şi spaţiul mioritic se întrepătrund în dimensiunea istorică a lui Hristos şi a Bisericii.

Cine priveşte arhitectura bisericilor din Muntenia, Oltenia şi Transilvania, sau iconografia bisericilor din Moldova şi Bucovina, îşi dă seama de această coborâre a divinului pe pământ. Ele au ceva dintr-un templu ceresc şi ceva dintr-un cămin pământesc. Sunt în acelaşi timp lipite de pământ şi dezlipite de lume. Având această conştiinţă a divinului intrat în istorie, fără să se piardă, credincioşii au organizat casa lor ca un spaţiu liturgic, bisericesc, iar locaşul de cult ca un spaţiu de convieţuire.

Cultura creştină recunoaşte consistenţa şi valoarea creaţiei, a umanului, a materiei, şi finalitatea ei este transfigurarea lumii. Revelaţia creştină nu degradează materia, nici nu distruge produsele naturale şi umane. Creaţia, mediul, formează un tot şi este sânul în care umanul

se dezvoltă. Aceasta înseamnă că omul „sfințește locul", îl marchează cu imaginația și tehnica sa, îl integrează într-o logică a sfințeniei și a conservării. De aici atașamentul față de pământ, ca loc de frumusețe („cosmos"), de glie, de patrie.

Păcatul este atunci o profanare a creației, o smulgere a omului din mediul înconjurător, prin schimbarea câmpurilor agricole în terenuri industriale și militare, prin poluarea solului și apelor, prin aglomerarea populației în blocuri colective, imorale și inestetice.

Cultura creștină recunoaște diversitatea lumii și a contextului istoric, dar și universalitatea care se reflectă din diversitate. Ortodoxia nu a impus imperialismul unei culturi dominante (instrumentul latin, de pildă), nici o universalitate abstractă. Ea n-a purificat folclorul, deoarece a validat valori culturale foarte variate, dat fiind că nici o valoare nu este irelevantă. Cultul diversității nu minează universalismul, nici nu exasperează divergențele. De pildă, pictura bizantină și neobizantină nu reprezintă un tipar rigid, ci un cadru larg înlăuntrul căruia iconografii pot să se exprime liber.

Cu toate că divinul s-a unit acum cu umanul, istoria actuală nu poate să evite păcatul, această sincopă existențială. Istoria, ca și spiritualitatea, nu e ca un urcuș continuu, ci ca un parcurs marcat de suișuri și coborâșuri. Această idee că istoria mântuirii este atât de complexă încât reclamă jertfa care ne eliberează de moarte, este foarte prezentă la noi. Creștinismul românesc ține acest echilibru între versantul Crucii, al Golgotei, și versantul Învierii. Iisus se grăbește să scurteze istoria mântuirii, dar nu trece peste etapele tragicului, inclusiv condiția de sclav și coborârea la iad. Înainte de a învia, El suferă fizic îndelung pe cruce, e abandonat în mod real. Învierea nu anulează Crucea, nu suspendă tragicul morții. Tema sacrificiului eliberator dă istoriei un fundament și un echilibru. Istoria nu mai poate fi nici un triumf al răului, nici o cădere apocaliptică. Când privești biserica mănăstirii Curtea de Argeș ai sentimentul că Meșterul Manole-Creatorul se odihnește într-o operă care a costat o jertfă eliberatoare. Este triumful ofrandei și a dăruirii de sine.

Când se meditează asupra culturii creștine, se ivesc o serie de întrebări radicale. Cum se transmite Revelația lui Dumnezeu în istoria unui popor și cum o modifică, cum s› respinge această Revelație?

În cazul poporului român, cultura creștină exprimă și întreține sentimentul de fidelitate față de origini. Ea constituie tezaurul unei comunități tradiționale, conservatoare. Unul din cele mai vechi popoare în Europa, românii și-au creat tradiții permanente în care se recunosc și un mod de viață propriu care reflectă identitatea lor. Există forme de tradiție creștină care au devenit adevărate instituții comunitare, sociale. De pildă, adunarea liturgică ,sărbătorile, procesiunile, hramurile.

Cultura creștină presupune o concepție despre istorie, după care mișcarea istoriei este închisă su Providență, iar Pronia divină nu este în mâinile oamenilor. Totuși omul încearcă să silească pe Dumnezeu,

să accelereze istoria, să schimbe cursul ei, să grăbească sfârşitul unei nedreptăţi. Astfel, românii s-au luptat să păstreze teritoriul, glia, paria, patrimoniul cultural şi spiritual autohton, accelerând eliberarea de supunerea politică. Canonizarea noilor sfinţi români (20—21 iunie 1992), printre care şi Ştefan cel Mare şi Constantin Brâncoveanu, arată tocmai că credinţa lucrează efectiv în viaţa oamenilor şi prin ei schimbă istoria unei naţiuni.

Cultura creştină nu este un scop în sine. Ea este opera tuturor creştinilor, dar nu pentru o instituţie şi interesele ei, ci pentru Iisus Hristos şi misiunea Lui în lume. Ea este un instrument de căutare şi descoperire a adevărului, a adevărului unul şi universal, în fiecare epocă istorică. În procesul de „încreştinare" sau sfinţire a unei culturi ,există elemente destructive care trebuie să fie respinse. Opţiunea pentru iubire şi adevăr este fundamentală pentru cultura creştină care modelează societatea. Tocmai de aceea, cultura creştină are o valoare simbolică pentru toţi, şi nu un scop elitist. Construirea unei biserici, într-un loc public, este afacerea tuturor, deoarce este simbolul unei dorinţe de transcendent, a unei nevoi de libertate şi speranţă. Lumea toată, fără excepţie, are nevoie de această speranţă.

Iisus foloseşte multe comparaţii şi asemănări pentru a arăta rolul creştinilor în lume: Voi sunteţi sarea, lumina, aluatul! Adică: sarea, nu marea; lumina, nu lumea; aluatul, nu frământătura! Biserica nu încreştinează societatea prin decrete sau prin forţă. Ea intră în arena societăţii aşa cum intră colindătorii în scena satului. Ea poartă „Vestea cea bună" pe la casele tuturor, anunţând un timp sacru de generozitate, de fraternitate, de eliberare, căci Dumnezeu înnoieşte continuu istoria şi lumea. Adesea porţile societăţii se închid, deoarece cetăţenii ei nu vor să audă adevărul. Atunci rămâne calea profetică, mărturisitoare, în care se angajează îngerii, profeţii, sfinţii neamului, cu mijlocirea cărora credinţa şi morala creştină vor deveni un fapt de societate.

SUMMARY

The Christian Culture — a missionary task for today

The Christian culture is a critical and vital problem for the future of the Christianity in Europe, both in East adn West, where it-has suffered and is suffering in various ways the agressive or hidden attack of Atheism and Socialism. As a result, the Christian ethics and spiritual values are seriously eroded, in spite of the fact that without them one cannot speak or build properly the Europe (and Romania) of the future.

By Christian culture — distinct both from faith and theology — the autor understands the concrete expression of the Gospel and Christian faith in thinking (philosophy) and arts, as well as in forms of social organisation (politics) and historical vision. The Christian culture is the fruit of the critical-prophetical as well as creative encounter between

the revealed message of the Gospel and the concrete social and spiritual values defining the identity and the continuity of a community, in faith fullness to ist past and openess to its future.

The paper presents briefly the main chances, challenges, and commandements of a genuine Christian culture in the heteroclite postcommunist context of the today Romania, after decays of totalitarian agression and opression.

Without a coherent and credible Christian culture, the Church will not be able to fullfil completely ist vocation and mission, and the Romanian people is seriosly exposed to the risk of losing its spiritual identity. Exploiting the virtualities as wellas the historical achievements allready present in the Romanian traditional (folklore) culture and in the old Romanian civilisation, it is, therefore, an urgent task of the present generation to incarnate again the Christian faith in new forms of Christian culture (I.I.I.).

Acad. Virgil Cândea

O SCRIERE FILOCALICĂ UITATĂ: MATERICUL AVVEI ISAIA ÎN TRADUCERE ROMÂNEASCĂ

Între cărţile cu care m-am îmbogăţit în anii 1952—1954 din biblioteca lui Nae Ionescu se află un manuscris de la sfârşitul secolului al XVIII-ea cu titlul (în cerneală roşie): *Ca(r)tea a doao a Avvei Isaiei. Carte prea frumoasă a Ellenii Doamnei a Mariei Enii (sic!), carea s-au trimis de la Părinte cătră o prea dulce fiică, arătând, dojenind, sfătuind şi zicând.*

În tradiţia literară a creştinătăţii răsăritene, cartea noastră trebuie raportată la *Pateric*, culegerea de „graiuri" ale sfinţilor Părinţi din Pustiul Egiptului, răspândită în tot monahismul ortodox. Avva Isaia a alcătuit, după modelul *Patericului*, un *Materic* (gr. *Mêtêrikon*). Aşadar, o culegere de învăţături, „cuvinte", ale maicilor vestite prin nevoinţă şi înţelepciune, ca Matroana, Sarra, Singlitichia. Era un demers spiritual nou, o chemare şi o îndrumare spre desăvârşire proprie femeilor angajate pe calea cristică.

Mi s-a părut potrivit a scrie despre acest codice, vechi de două secole, într-o carte închinată Părintelui Dumitru Stăniloae, pentru că venerabilul manuscris face parte din Tradiţia ortodoxă şi românească pe care marele dascăl a urmat-o şi a slujit-o pilduitor toată viaţa. Substanţa *Cărţii Avei Isaia*, mesajul ei ascetic şi isihast, referinţele la nume celebre ale spiritualităţii Răsăritului creştin fac din această operă, puţin cunoscută azi, un capitol logic de *Filocalie*, cu care noi asociem personalitatea şi opera sărbătoritului, Părintele Stăniloae.

Manuscrisul, de 24,1×17,8 cm, are 202 file (greşit numerotate 203, fila 202 fiind omisă), deci 404 pagini de câte 20 de rânduri, într-o scriitură chirilică fină, cursivă, poate chiar a unei monahii, cum arată şi delicatul desen (o mână cu o floare) de la f. 94^r. Este în perfectă stare, cu legătură de epocă, în piele, austeră, fără podoabe. Este „feştelit", adică citit: toate filele poartă urmele unor frecvente răsfoituri, lecturi, şi chiar îndreptările celor care s-au bucurat de o asemenea comoară de învăţături. Manuscrisul nu este semnat, nici datat. Nu are însemnări de posesor. În colontitluri, cu cerneală roşie, indicaţiile: *Cartea a doua* (pe verso), *a Avvei Isaia* (recto).

Incipit: „Deaca voeşti, fiică, a înţelege cuvintele meale, întru linişte şezi, întru tăcere îngăduieşte şi de feaţele bărbaţilor şi de întâl-

niri fugi, și așa desfătează-te întru cuvintele meale acestea, izvor pururea curgătoriu de năravuri, roao de cuvinte aicea aduci[1], deaca vei metaherisi[2] cu dinadinsul".

Desinit: „Căci nici copilă ești, nici fără de minte, ci pre toate bine le știi, și pre ceia ce te folosește, și pre ceia ce te vatămă. Că nu știi, când vine moartea, ori dimineața, ori la miezul nopții. Pentru aceasta ia aminte cu deadinsul pre ceale scrise ție. Amin".

Confundat o vreme cu avva Isaia din Pustia schetică, cel din *Pateric* (secolul al IV-lea) și cu Isaia din Gaza (Pustnicul săvârșit în 491),[3] ale cărui învățături sunt cuprinse în *Filocalia"*, cercetări mai noi așază pe autorul *Matericului* la hotarul dintre veacurile XII și XIII. Era, se pare, părintele Theodorei, fiica împăratului bizantin Isaac al II-lea Angelos, care a domnit în anii 1185—1195 și 1203—1204.[4] Nu cunoaștem alte scrieri ale acestui dascăl care „ar putea aduce puțină lumină asupra perioadei de trecere dintre școala lui Simeon Noul Teolog și palamism".[5]

Cartea Avvei Isaia are trei părți: cea dintâi (absentă în codicele nostru)[6] cuprinde *Cartea* (în sens de epistolă) *Isaiei monahul către prea nobila monahie Theodora*.[7]

Matericul propriu-zis ocupă partea a doua, formată din *Cartea* al cărei titlu l-am dat la începutul acestor note (în manuscrisul nostru, filele 1^r—109^v). Traducătorul n-a înțeles subtitlul cărții care este, în originalul grecesc: *Biblos kallistê Helenês Katelouzenas kyras Megalês Ainou*, deci „Carte excelentă a Elenei Katelouzena, doamna Marelui Enos". Doamna Elena era din familia Gateluzzi (Gatelouzos sau Kate-

1 „Prea dulci"? Erorile de acest fel, corectate în alte părți ale manuscrisului, demonstrează existența unui prototip mai vechi, probabil moldovenesc, din același secol al XVIII-lea, după particularitățile de limbă.

2 Dacă te vei îndeletnici, dacă vei citi.

3 V. [Chanoine R. Draguet], *Introduction au problème isaïen*, studiu rezumat în Abée Isaïe, *Recueil ascètique*. Introduction ét traduction française par les moines de Solesmes, (Spiritualite orientale, no. 7) [1970], pp. 4—10.

4 V. *Filocalia sau culegere din scrierile sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, tradusă din grecește de Prot. stavr. dr. Dumtiru Stăniloae, vol. I, ed. 2, Sibiu, 1947, pp. 391—401.

5 Irené Hausherr, S. I., *Le Métérikon de l'abbé Isaïe*, în culegerea de scrieri ale aceluiași, *Etudes de spiritualité orientale*, („Orientalia Christiana Analecta", 183), Roma, 1969, p. 105.

6 Toate manuscrisele pe care le cunoaștem din opera avvei Isaia cuprind numai cărțile II—III. Despre cartea I v. nota următoare.

7 Dăm titlul după I. Haussherr, *op. cit.*, p. 109, care îl reproduce din ed. a 4-a a traducerii rusești a cărții, Moscova, 1908, p. 5. Hausherr a folosit această traducere datorată marelui duhovnic și teolog Teofan Zăvorâtul (Gheorghi Govorov, 1815—1894), episcop de Tambov, apoi de Vladimir, publicată succesiv în revista "Voskresnoe Čtenie" (1853—1859), în volum prin grija mănăstirii rusești sf. Pantelimon de la Muntele Athos (Moscova, 1891), din nou la Moscova în 1898, cu completări, și în 1908. Nu cunoaștem alte ediții. Hausherr, care a putut consulta textul grecesc al cărții după redactarea studiului său, îl apreciază pe Teofan ca „un admirabil și scrupulos traducător" *(op. cit.*, p. 120).

louzos) a despoţilor suverani ai oraşului Enos, situat la vărsarea fluviului Mariţa (Hebros) în Marea Egee. Urmează, în aceeaşi carte a doua: *Epistolie a Avvei Isaiei Sihastrului către cea prea de bun neam Theodora monahiia Fonesia* (de fapt *Phokaïtissa*, din Phokea[8], ff. 109^{v}—119^{v}); *Altă epistolie a păcătosului monah Isaiia către monahia Theodora Anghilina* (din familia imperială Anghelos, ff. 119^{v}—122^{r}); *Altă epistolie a aceluiaşi* (ff. 122^{r}—124^{v}); *Altă epistolie* (ff. 124^{v}—134^{v}).

Se află în partea a doua „Cuvinte vrednice de pomenire ale sfintelor femei nevoitoare".[9] Aceste „cuvinte" sunt puse pe seama cuvioaselor *(amma)* Matrona, Melania, Pelaghia, Sarra, Singlitichia şi Theodora.[10] R. P. Irénée Hausherr a stabilit originea unei mari părţi din aceste texte în *Everghetinos, Pateric* sau alte scrieri ascetice, ajungând la concluzia că unele aparţin cuvioaselor amintite, dar cele mai multe unor foarte cunoscuţi părinţi neptici, şi anume: Ammona, Antonie cel Mare, Arsenie, Efrem Sirul, Evagrie, Ilie, Ioan Colov, Ioan Scărarul, Isaia Pustnicul, Macarie Egipteanul, Matoe, Moisi, Nistero, Pavel cel Mare (Galateanul), Pimen, Ruf, Siluan, Sisoe, Theodor din Elevteropole, Teodor al Fermei, Teofil, arhiepiscopul Alexandriei, Yperehie. *Matericul* n-ar fi, aşadar, decât un *Pateric* în care numele asceţilor au fost feminizate.[11]

A treia parte este intitulată în manuscrisul nostru *Trimitere a monahului Isaiei către cea prea de bun neam monahia Theodora* (ff. 134—203^{r}) şi cuprinde sfaturi felurite privind curăţirea de patimi şi dobândirea virtuţilor. Şi aceste sfaturi sunt adunate din scrieri ascetice, din sfinţii Părinţi, invocă autoritatea *Scripturilor*, adesea citate, dar sunt în mare măsură fructul experienţei autorului: „Eu, adică, doamna mea, câte am aflat în *„Dumnezeiasca Scriptură* şi câte de multe ori m-am ispitit şi am pătimit de la diavolul, priimind rane nenumărate, şi prin cercare m-am învăţat, pre acestea ţi le-am scris ţie. Că nici un graiu întru această carte fără de cercare nu am scris".[12]

I. Hausherr care, cu superioritatea şi intransigenţa specialistului modern a evidenţiat împrumuturile şi a denunţat „dispreţul pentru istorie" sau „trişeriile" avvei Isaia, a trebuit să-i recunoască scopul „de a pune linişte *(isihia)* mai presus de toate".[13] Dar eruditul iezuit putea

8 *Phokaïtissa* (aşa în originalul grecesc) înseamnă „din familia imperială Phokas" sau „din oraşul Phokea"? Am adoptat a doua explicaţie, după opinia amabil comunicată nouă de acad. Dionisie Pippidi. Menţionăm că în cartea a doua apar şi rare titluri de capitole: *Pentru mireanii cei ce osândesc pre monahi* (f. 49v) şi *Carea iaste scârba cea dupre Dumnezeu şi carea iaste cea a lumii* (f. 105v). Celelalte „capete" sunt marcate doar prin iniţialele mari în cerneală roşie, uneori ornate.

9 Cf. titlului dat de Hausherr, *op. cit.*, p. 109.

10 Este pustnica din Egipt (alta decât monahia ucenică a Avvei Isaia), contemporană cu Teofil, arhiepiscopul Alexandriei (385—412), ale cărui cuvinte sunt cuprinse în *Patericul*, Râmnicul Vâlcii, 1930, pp. 96—97. V. despre ea William Smith and Henry Wace, *A Dictionary of christian Biography, Literature and Doctrines during the first eight Centuries*, vol. IV, London, 1887, p. 903, nr. 6.

11 I. Hausherr, *op. cit.*, pp. 111—115.

12 Manuscrisul nostru, f. 182r—v.

13 Hausherr, *op. cit.*, pp. 118—119.

afla doctrina desăvârşirii transmisă de avvă ucenicei sale şi întemeiată pe propria-i trăire îndeosebi în cartea a treia. Avva Isaia scrie maicii Theodora: „Iată, doamna mea, bine ai cunoscut ce iaste lucrarea sufletului şi, precum când eram împreună cu tine, şi zioa şi noaptea te învăţam prin gura mea, aşa iarăşi, prin această de acum carte, aşa toată fapta bună ţi-am scris-o, iar *mai mult pentru prea cinstit linişteа şi tăcere*" (subl. ns.).[14] „Căci şi pre gândul tău l-am aflat, întru adevăr, *pre cinstita linişte, pre maica faptelor bune* iubind-o. Şi pre cinstitul tău suflet (îl văd) pentru dânsa aşezat fiind, de a călători *întru şederea liniştii. Şi eu, ceea ce am auzit de la sfinţii Părinţii noştri şi dascăli pentru lucrarea liniştii*, pre toate le-am vestit ţie".[15] Toată cartea a *treia îndeamnă spre linişte şi spre rugăciunea inimii:* „Cela ce opreşte gura sa despre grăirea de rău şi *şade întru linişte* în chilia sa, *tăcând şi rugându-se,* acela întru tot ceasul veade pre Domnul. (Cel) *întru a căruia inimă este pomenirea lui Dumnezeu totdeauna* goneşte pre draci şi dezrădăcinează pre toată răotatea lor".[16]

Cartea Avvei Isaia este un manual isihast pentru călugăriţe, un *Materic*. Cercetarea ei nu numai „din interes filologic", pentru identificarea izvoarelor sau al locului pe care îl ocupă între scrierile isihaste[17] este, desigur, folositoare, dar derizorie în raport cu mesajul profund al operei. Pentrucă Avva Isaia a adunat, ca toţi cărturarii anteriori lui, referinţe biblice şi graiuri patristice, cu smerenia slujitorului supus Tradiţiei, dar n-a învăţat pe Theodora decât ceea ce el însuşi *a trăit* („că nici un graiu în această carte *fără de cercare* nu au scris"). Despre legătura obligatorie între reflecţia spirituală şi trăire el însuşi învaţă: „Urât lucru iaste (ca) cei iubitori de trup şi lacomi cu pântecele pentru duhovniceşti lucrări a cerceta, precum şi curva pentru întreaga înţelepciune a grăi".[18] *Cartea Avvei Isaia* este un mesaj de vieţuire curată, întemeiat pe experienţă, iar nu o operă de originalitate şi erudiţie.

Matericul nu pare să fi fost foarte răspândit. Învăţatul Spiridon Lambros semnala doar trei copii ale *Cărţii a doua a Avvei Isaia*[19] în bibliotecile Muntelui Athos.[20] În Biblioteca Academiei Române nu aflăm manuscrise nici din originalul grecesc, nici din traducerea românească. In schimb, extrase din scriere apar în sbornice. Aşa, ms. rom. 4618, la ff. 132r—v, cuprinde *Stihuri alese dintru această sfântă carte despre faţa Avii Isaiii:*

---

14 Manuscrisul nostru, f. 152v.
15 *Ibidem*, f. 174r—v.
16 *Ibidem*, ff. 177v—178r.
17 I. Hausherr, *op. cit.*, p. 105.
18 Manuscrisul nostru, f. 143r. „Întreaga înţelepciune" = castitate (gr. *sôphrosynê*).
19 Toate manuscrisele intitulate *Cartea a doua a Avvei Isaia* cuprind şi cartea a treia.
20 La mănăstirile Xenofont (ms. gr. 34 din sec. XIV), Iviron (ms. gr. 532 din 1587) şi Sf. Pantelimon (ms. gr. 578 din 1689), v. Sp. Lambros, *Catalogue of the greek Manuscripts of Mount Athos*, Vol. I, Cambridge, 1895, p. 64, nr. 736; vol. II, p. 165, nr. 4652; p. 400, nr. 6085.

„Eu în toată cartea vă poruncesc
Şi foarte cu lacrimi vă dojenesc
Liniştea, tăcerea să o iubiţi
Şi din chilii nicidecum să nu ieşiţi.
Iar mai întâi de toate
Să vă aduceţi aminte de moarte.
Totdeauna să lăcuiţi în pustie
Şi suferind, şăzând în chilie,
Nu umblaţi prin cetăţi şi sate,
Ca să nu vă aflaţi de Hristos departe.
Ci cu multă bărbăţie
Vă rog pre voi: răbdaţi în chilie.
Ziua şi noapte vă sârguiţi
Această carte să o cetiţi
Şi cele scrise toate le păziţi,
Ca în zioa aceea să nu vă osândiţi.
Amin".

În ms. rom. 4722 al Bibliotecii Academiei Române, la ff. 61^r—79^v sunt copiate şi câteva *Învăţături scoase din cartea a doa a sfântului Isaia Pustnicul*, pe care le-am identificat în manuscrisul nostru la ff. 56^r şi urm., Cercetări ulterioare vor aduce, desigur, la lumină şi alte copii ale acestei scrieri. Rezultatele de până acum vădesc însă, pe de o parte, importanţa codicelui de care ne ocupăm, iar pe de alta, că traducerea românească a *Matericului* este cu cel puţin un secol anterioară celei a episcopului Teofan Zăvorîtul.

Încheind aceste note, ne putem întreba ce îndreptăţea alcătuirea unui *Materic*. De vreme ce intrarea în monahism şi votul castităţii anulează despărţirea între partea bărbătească şi cea femeiască, monahii şi monahiile fiind deopotrivă „îngeri în trup", trăirea celor retraşi din lume trebuia să fie aceeaşi, iar povăţuirile adresate lor la fel. În *Pateric* cuvintele Sarrei sau Singlitichiei au acelaşi loc şi autoritate ca şi ale lui Antonie, Macarie şi Pimen. *Avva* sau *amma* sunt sfătuitori la fel de ascultaţi. Este chiar doctrina *Patericului*: „Au venit la dânsa (la amma Sarra, *n.n.*), pustnici mari, din Pilusiului. Şi când mergeau ei, ziceau între sine: Să smerim pre bătrâna aceasta. Şi i-au zis ei: Vezi, să nu se înalţe cugetul tău şi să zici că, iată, pustnicii vin la mine, care sunt o muiere. Le-a zis lor maica Sarra: Adevărat, cu firea sunt muiere, dar nu cu mintea".[21]

Există totuşi o sensibilitate ,o cale specific feminină în trăirea creştină. Rolul femeilor în apărarea cultului icoanelor, de pildă, cununa teologiei creştine, a fost relevat.[22] Cu mult timp mai înainte, avva Visarion, spunea despre un pustnic vestit căruia voise să-i ceară sfat:

21 *Patericul*, ed. cit., p. 228; citat şi de I. Hausherr, *op. cit.*, p. 107.

22 André Grabar, *L'Iconoclasme. Dossier archéologique*, 7ème ed., Paris, 1984, p. 213; Virgil Cândea (ed.), *Icônes grecques, melkites, russes. Collection Abou Adal*, [Genève], 1993, p. 23—24.

„Am aflat că a fost muiere cu firea" şi, minunându-se, a adăugat: „Iată cum şi muierile biruiesc pre Satana, iar noi prin cetăţi petrecem cu neorânduială".[23] Că în ţara noastră şi pretutindeni în lumea creştină se manifestă azi o mai mare vocaţie a femeilor pentru monahism este un fapt atestat statistic. Despre autenticitatea trăirii lor se pot da exemple recent, de la noi, culese din *Convorbiri duhovniceşti*, alcătuirea P.C. Ieromonah Ioanichie Bălan.[24] Mărturisirile, sfaturile, „cuvintele" maicilor incluse în această carte se disting prin note de umilinţă şi bucurie care le dau o putere ziditoare excepţională. Ea vine, poate, din faptul că monahia nu are ispita preoţiei şi a arhieriei, nici vocaţia studiilor teologice înalte, nici primejdiile călătoriilor dese. *Trăirea* duhovnicească, viaţa liturgică şi îndeosebi ascultarea ocupă principalul loc în sporirea lor. „Puterea multă" a „graiurilor" lor, învăluite în modestie şi discreţie, vine dintr-o experienţă interioară dobândită prin rânduiala cea mai aspră a vieţii călugăreşti.

„Nu există la noi cărţi destinate anume monahiilor". Când episcopul Teofan făcea această remarcă, referindu-se, fireşte, la spiritualitatea rusă, *Cartea Avvei Isaia* era de şapte veacuri scrisă şi de un veac tradusă în română. Este, aşadar, regretabilă, absenţa acestei opere din arsenalul călugăriţelor noastre şi nu numai al lor. Am văzut în cele de mai sus că cel puţin în veacurile XVIII—XIX intelectualii adevăraţi de la noi, şi desigur vieţuitoarele din mănăstiri, cunoşteau *Matericul*, îl traduceau, îl copiau, îl foloseau. Azi, *Cartea Avvei Isaia* este doar subiect pentru o neînsemnată contribuţie la un volum omagial pentru Părintele Stăniloae.

Dar opera Părintelui şi Dascălului nostru ne-a îndrumat spre această sumară semnalare a unei cărţi uitate şi lui, cu recunoştinţă, îi vom închina o ediţie a codicelui, dacă Dumnezeu ne va îngădui s-o alcătuim.

RESUMÉE

UN ÉCRIT PHILOCALIQUE OUBLIÉ: LE MÉTÉRIKON DE L'ABBÉ ÉSAIE EN VERSION ROUMAINE

Le *Météríkon* représente les parties IIème et IIIème du *Livre de l'Abbé Isaïe*, auteur byzantin de la fin du XIIème siècle, père spirituel de la moiniale Théodora, la fille d'empereur Isaac II Ange. Conçu d'après le modèle du *Patérikon*, ce livre ascétique qui exalte "la mère de toutes les vertus, c'est à dire *l'hésychia* avec le silence" et la prière

23 *Patericul*, ed. cit., p. 43.

24 Vol. I—II, Roman, 1984—1988.

25 În prefaţa la prima ediţie traducerii ruse, v. I. Hausherr, *op. cit.*, p. 106.

du coeur, est une collection d'apophthegmes de saintes femmes — Matrona, Mélanie, Pélagie, Sarra, Synclétique, Théodora — et de conseils adressées à des moniales.

L'Auteur présente la version roumaine du *Météríkon* d'après le seul manuscrit connu à ce jour, conservé dans sa bibliothèque, et datant de la fin du XVIIIème siècle.

Conf. Dr. Aurel Codoban, Cluj

FIINȚĂ ȘI PERSOANĂ

— glose despre relația dintre filosofia occidentală și religia creștină —

1. „Omul își dă seama că aceste filosofii care nu cunosc decât lumea nu explică nimic și nu dau nici un sens vieții" (Sorin Dumitrescu, **7 dimineți cu părintele Stăniloae**, Ed. Anastasia, Buc., 1992, p. 183).

2. Toate filosofiile occidentale sunt panteiste, sunt, deci, atee". (Interviu cu Părintele Dumitru Stăniloae, în **Apostrof**, nr. 3—4/1993).

3. „Căutând originalitatea cu orice preț, filosofii se închid în întunericul egoității lor, pierzând astfel taina persoanei". Părintele Stăniloae într-un dialog cu un grup de studenți clujeni, la 9 aprilie 1993).

1

Poziția față de filosofie a Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae este, desigur, diseminată în majoritatea studiilor teoretice ale Cucerniciei Sale. Cu unele excepții, raportarea rămâne însă adesea implicită sau, oricum, nu larg explicitată. Una din aceste excepții, cu totul remarcabilă și cu largi ecouri, a fost critica ce i-a adresat-o lui Lucian Blaga în seria de articole strânse apoi în volumul apărut la Sibiu, în 1942: **Poziția d-lui Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie.**

Ea se lămurește de îndată ce o situăm în orizontul de așteptare al păr. Dumitru Stăniloae față de filosofia blagiană, care părea să promită „o pătrundere și o luminare a unor regiuni vecine cu credința creștină". Or, această promisiune, intensificată de apariția Marelui Anonim în **Cenzura transcendentă,** nu se rezolvă în dezvoltările ulterioare ale sistemului blagian. În acest orizont de așteptare, păr. Dumitru Stăniloae constată dezamăgit că soluțiile teoretice pe care Blaga le-a produs sunt tot mai îndepărtate de Creștinism și Ortodoxie și cad valoric sub nivelul acestora.

Desigur, păr. Dumitru Stăniloae nu se preocupă să ducă până la capăt o definire a pozițiilor lui Blaga din această perspectivă, pentru că nu caracterizarea lor îl interesa, ci constatarea diferenței de gândire a filosofului față de Creștinism și Ortodoxie și îndreptarea efectelor ei. Dar dacă ducem mai departe liniile acestei perspective deschisă de critica religioasă a filosofiei lui Blaga, descoperim că ea situează gândirea blagiană în domeniul gnozei. Din

datele pe care sistemul lui Blaga le oferă, Marele Anonim se arată a fi „Demiurgul cel rău" al gnosticilor. Căci prea este egoist şi prea retează toate avânturile de cunoaştere şi înălţare ale omului... Apoi rolul deosebit al cunoaşterii în economia sistemului, căruia îi este la urma urmei partea cea mai dezvoltată. Cunoaştere care este conotată metaforic ca „luciferică" şi opusă celei „paradisiace", motiv suplimentar să ne amintim de gnosticismul ofiţilor. În fine, dar nu în cele din urmă, pentru că numărul ideilor şi termenilor gnostici depistabili este mult mai mare, rolul deosebit acordat omului în contextul unui umanism antropocentric şi relaţia specială cu Marele Anonim, gnostic explicabilă prin regiunea centrală din totul divin din care provin „diferenţialele" care îl constituie.

Dar dacă ceea ce urmărim este nu atât poziţia păr. Dumitru Stăniloae faţă de gândirea lui Blaga, cât raporturile generale cu filosofia, ceea ce trebuie să examinăm sunt nu detaliile „păcatului" filosofic blagian, cât sensurile sale teoretice generale. Pentru că atitudinea creştinismului în general faţă de filosofia occidentală se înscrie în acelaşi orizont de aşteptare în care se află poziţia creştină ortodoxă de gândire a păr. Dumitru Stăniloae faţă de gândirea filosofică a lui Blaga. Iar concluziile sunt — sau ar trebui să fie — similare: în întregul ei filosofia occidentală este o gnoză de un anumit fel. Alături de numeroasele metamorfoze şi variante, istoria gnozelor ar trebui să reţină şi gnoza filosofiei occidentale.

Sprijină acest diagnostic teologic al filosofiei occidentale, în primul rând accentul exagerat pus pe cunoaştere. La fel ca în gnoză, în filosofia occidentală cunoaşterea este supraevaluată în efectele ei salvatoare faţă de credinţă. Al doilea simptom este supraevaluarea omului, „umanismul prometeic", antropocentric, concurent al „umanismului pe biais", teocentric, care priveşte omul numai cu „coada ochiului". Pe de altă parte, o filosofie şi istorie a religiilor contemporană, adică trecută prin Eliade, Heidegger şi deconstructivism şi utilizabilă ca metafilosofie vine să confirme diagnosticul. Mai întâi pe latura lui ascunsă şi ruşinoasă; puţini rămân în istoria filosofiei occidentale gânditorii care să fi scăpat complet diferitelor ezoterisme şi ocultisme, măcar celor camuflate socio-politic şi milenarist, dacă nu celor de-a dreptul religioase. Apoi, pe latura vizibilă şi etalabilă, dar ignorată cu bună ştiinţă de istoria triumfalist-raţionalistă a filosofiei occidentale: continua prezenţă — sau mai bine zis: co-prezenţa — Divinităţii celei adevărate, alături de principiile sau temeiurile existenţei, care şi ele, cu toată aparenţa lor naturală, fizicochimică, nu sunt, după Eliade, decât hierofanii. De la momentul auroral al filosofiei greceşti, până la filosofia germană sau chiar până la momentul contemporaneităţii, Divinitatea nu a lipsit decât cu totul excepţional din sistemele filosofice occidentale. Şi atunci lipsa ei este o aparenţă, o ocultare, care rezultă din dialectica sacrului şi profanului şi din fundamentala deficienţă a filosofiei. Pentru că filosoful occidental n-a putut gândi Divinitatea pe de o parte şi Omul şi Lumea pe de alta decât în totală disjuncţie sau în totală suprapunere. Ceea ce a ratat mereu filosofia a fost justa mediere între Absolut şi uman.

Mai degrabă însă, decât gnostică, filosofia occidentală a părut a fi în primul rând panteistă. Dar la drept vorbind, panteismul este propriu filo sofiei occidentale numai pentru perioada modernă a evoluţiei sale. Pentru momentele aurorale ale filosofiei ar fi mai potrivit să folosim termenul propus de Eliade, acela de panontism. În acest caz, sacrul defineşte realitatea iar temeiul existenţei, principiul realităţii, este hierofania. Dar chiar în acest moment auroral se petrece ceea ce va permite identificarea panontismului iniţial cu panteismul modern, ceea ce va amorsa mişcarea istorică a filosofiei occidentale.

Ceea ce s-a petrecut nu poate fi înţeles în afara relaţiilor constitutive dintre religie şi filosofie. Astfel, filosofii înşişi disting între filosofie şi religie ca între două modalităţi diferite de a gândi Absolutul: ca Impersonal, în primul caz, ca Persoană, în al doilea. Există în momentul prim şi în raţionalitatea iniţială a filosofiei greceşti un protest al gânditorului împotriva a ceea ce a fost prea uman în zeii mitologiei greceşti literaturizate. Dar această opţiune iniţială, pentru principii/temeiuri impersonale — chiar dacă hierofanice — a ceea ce este, a deschis o cale particulară de evoluţie ontologiei occidentale. Căci filosofia greacă a dezvoltat numai o posibilitate de gândire a Fiinţei absolutului: cea a esenţei. Pe această cale, filosofia occidentală a „prins" exclusiv conceptual Fiinţa şi, în cele din urmă, a sfârşit prin a o pierde. Toate criticile deconstructive: nietzscheniene, heideggeriene sau derrideene, care constată dedublarea lumii, gândirea Fiinţei ca prezenţă sau logocentrismul întemeiat fonologic, sunt o spovedanie asupra acestei pierderi.

Locul cel mai propice pentru a aprecia eşecul acestei gnoze eretice care este filosofia occidentală este cel al mizei ei, al umanismului antropocentric pe care a dorit să-l impună. Impersonalitatea principiului prim, a temeiului a ceea ce există, s-a dovedit a fi o boală contagioasă care a afectat chiar subiectul principal, omul. S-a spus, cu o formulă eclatantă, că, după ce a anunţat „moartea lui Dumnezeu", filosofia vine să anunţe acum moartea acestui „ucigaş de zei" care este omul. Faţa omului, desenată cu atâta insistenţă şi vigoare pe plajele cunoaşterii, se şterge sub valul ultimelor filosofii. Iar aceia dintre filosofi, puţini, care mai au curajul să o facă, recunosc, după ce o filosofie faustică a făcut din om fiinţa supremă pentru om, că sensul trebuie să transceadă omul, altfel nu există nici un sens.

Din păcate, prin această estompare a omului, lumea nu capătă mai multă consistenţă. Pentru că „prinderea" conceptuală a Fiinţei s-a erodat continuu. Partea a doua a filosofiei heideggeriene a Fiinţei este de fapt o absenţă, pe care discipolii sau continuatorii n-au făcut decât să o aprofundeze. Astfel că ei opun unei contestate şi mai vechi ontologii a originii şi profunzimii nu atât o filosofie a Fiinţei, cât o ontologie a suprafeţei semnificante. Lumea devine numai suprafaţa unui imens text, care altădată era un text divin şi care acum este numai un sistem semnificant fără transcendenţă, pentru că în filosofia occidentală „Dumnezeu a murit". O ontologie a Misterului s-a degradat astfel până la o ontologie a secretului şi, în consecinţă, practica esoterică a filosofiei s-a transformat din iniţiere profană în joc de cuvinte.

Desigur, acest „criticism lingvistic", născut din tematizarea limbajului

nu trebuie desconsiderat. La fel ca și criticismul kantian, izvorât din tematizarea cunoașterii, el este diagnosticul unei stări de criză și de insatisfacție a filosofiei față de sine însăși. Conștiința bolii este starea de fapt a unui pacient care poate inspira speranțe terapeutului. Ceea ce este discutabil este soluția oferită filosofiei de a se reontologiza în numele limbajului, a comunicării și semnificării. Cu toată diferența față de ceea ce este prezența Ființei în cunoaștere, prezența ei în limbaj este, față de Persoană, tot o aproximare care aparține domeniului esenței.

3

Filosofia occidentală lucidă recunoaște critic în istoria ei povestea unei rătăciri. Deconstructivismul este gata chiar să vadă în ontologia occidentală o ramură uscată a copacului filosofiilor. Cu această recunoaștere, filosofia occidentală nu ajunge să se instaleze decât într-o onto-poetică, într-o relație poetică cu Ființa. De parcă nu i-ar fi rămas filosofiei dintre toate valorile fundamentale decât frumosul și dintre modurile de a contempla lumea numai acela de a o vedea ca spectacol.

Soluția ce se întrezărește trebuie să fie însă alta. Cea pe care, cu clarviziune, păr. Dumitru Stăniloae o aștepta de la Blaga: „În general e de constatat că filosofia d-lui Blaga, așa cum se dezvăluie acum în liniile ei de temelie, e o filosofie a lucrurilor și a forțelor impersonale (eine Philosophie der Sache) cu toate că promitea în începuturile ei să fie o filosofie a misterului ființei personale și cu toate că a adus importante contribuții pentru luminarea unor stări de conștiință" (op. cit., p. 135). Cea pe care o detecta în problematica filosofiei contemporane ca pe o descoperire și revoluție copernicană: persoana, misterul central și adevărat al existenței.

Putem spera acum într-o împlinire a acestei speranțe de înnoire, pe care Dumitru Stăniloae a deschis-o mai demult în fața filosofiei românești? Da, dacă această filosofie românească va ajunge la timp și firesc la limanul ultim al evoluției filosofiei occidentale, la Ființa heideggeriană. Da, dar numai dacă, totodată, relațiile dintre filosofia românească și gândirea teologică ortodoxă se vor fi schimbat. Și nu numai dinspre filosofie. Căci, cu totul diferit de catolicism, Ortodoxia a făcut aproape o glorie din prudența excesivă față de filosofie, dacă nu chiar din refuzul ei. Dar, conform regulii credinței, nu păcătosul, ci păcatul trebuie detestat. Ortodoxia ar trebui să găsească suficientă toleranță față de încercarea unor gânditori, poate nedăruiți cu suficientă credință, de a se apropia de Dumnezeu pe calea mai stearpă, a cunoașterii. Tot astfel, pentru cei care, nedăruiți cu suficientă iubire, nu pot ieși încă din ironia filosofică și nu pot credita Ființa altfel decât ca esență. Între noi toți, de la teologii ortodocși se cuvine să așteptăm o mai bună înțelegere a parabolei fiului rătăcitor, din care Noica a făcut un mit filosofic românesc. Căci nemișcarea nu înseamnă nici neclintire, nici statornicie.

ZUSAMMENFASSUNG

Wesen und Person

Überlegungen zu den Beziehungen zwischen de westlichen Philosophie und der christlichen Religion

Die tiefgehende Erklärung des Konfliktes zwischen Theologie und Philosophie, anläßlich der Auseinandersetzung zwischen Vater Stăniloae und Lucian Blaga, besteht darin, daß die westliche Philosophie im allgemeinen und jene Lucian Blagas im besonderen gnostische Erscheinungen intellektueller Art darstellen. Die westliche Philosophie könnte man in diesem Sinne **grosso modo** in die buntgefärbte Geschichte der Häresein und Gnosisbewegungen einordnen. Hier geht es um eine pantheistische und anthropozentrische Gnosisart, die ihre Vermittlerrolle zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen verfehlt. Der westlichen Philosophie ging es nur um eine unpersönliche Wesenhaftigkeit, wodurch das Sein verlorenging und der Mensch in der Sackgasse der Sprache gefangenblieb. Aber ebenso wie die Gegenwart des Seins in der Erkenntnis, ist auch die Sprache ein Aproximation, die mit der Essenz zusammenhängt. Indem er auf die Person als letztes und grundlegendes Geheimnis der Existenz aufmerksam machte, hat Vater Stăniloae auch für die Erneuerung rumänischer Philosophie einen aussichtsreichen Weg eröffnet. Es ist aber notwendig, daß die orthodoxe Theologie ihre negative und Einstellung, oder ihre Zurückhaltung der Philosophie gegenüber aufgibt und ihre philosophischen Verantwortungen wirklich aufnimmt. (I.I.I.).

Asist. Aurelian Crăiuţu, Bucureşti

PENTRU O SOCIETATE DE INSPIRAŢIE PERSONALISTĂ

Când apărea în Occident, la începutul anilor '30, sub forma unui curent filosofic bine precizat, personalismul răspundea unei profunde nevoi spirituale. Conceput ca o reacţie la alienarea şi masificarea crescândă a societăţii moderne, devenită între timp un adevărat **„règne de la quantité"** (cum spunea unul dintre cei mai acerbi critici ai să), el şi-a propus să reumanizeze cadrul politic, economic şi social prin restabilirea unei anumite scări de valori în centrul căreia se afla **persoana** umană, superioară prin natura ei oricărei entităţi colective impersonale (stat, naţiune sau clasă socială). Afirmarea persoanei şi a valorilor personale înaintea celor colective reprezenta, aşadar, nucleul acestei concepţii filosofice impregnante de un puternic suflu religios, care îşi propunea să readucă societatea la dimensiunile adevărate ale omului (**à la taille de l'homme**, cum spunea Ramuz).

Orice curent de idei este sortit însă unei inexorabile evoluţii istorice în care există şi înflorire şi declin. Moda personalismului a dispărut, fireşte, de mult timp în Occident, nucleul său de idei a rămas însă viu, căci cuprinde câteva adevăruri eterne despre condiţia umană. El este de aceea oricând susceptibil de a fi revigorat, iar condiţiile istorice ale acestui sfârşit de veac şi de mileniu o cer cu tărie. Societatea, economia şi politica nu sunt conduse totuşi, în dezvoltarea lor, numai de legi morale; alături de ele intervin întotdeauna, după o logică infailibilă, interesele şi pasiunile individuale jocurile de culise cel mai adesea imorale. Fără recursul la valorile supreme nu putem trăi totuşi, oricât de mare ar fi aparenta incompatibilitate dintre ele şi faptele însele. Pentru toate aceste motive, departe de a corespunde doar unui anumit moment istoric şi fără a fi o simplă utopie (ca atâtea altele), exigenţele fundamentale ale personalismului sunt mereu „actuale".

Pentru o societate post-totalitară, cum sper să fie şi socitatea românească de astăzi, urgenţele economice aproape că fac inutile orice alte discuţii despre problemele legate de edificarea interioară a membrilor săi. La prima vedere, pare indecent şi inoportun să vorbeşti despre o societate de inspiraţie personalistă, atât timp cât indigenţa materială rămâne la cote nepermis de înalte. Dacă judecăm mai adânc însă, acestea ne-ar putea apărea totuşi ca un exorcism necesar, dacă nu chiar ca o terapie utilă şi binevenită. Clădirea societăţii exterioare nu se poate face independent de — sau ignorând pur şi simplu — edificarea societăţii interioare. A alunga răul din

aceasta din urmă este un prim pas esenţial în restaurarea societăţii exterioare.

Este, aşadar, posibilă şi realistă în condiţiile noastre edificarea unei societăţi de inspiraţie personalistă? La această întrebare las răspunsul deschis, invitând la reflecţie şi dialog. Rândurile care vor urma nu reprezintă decât o scurtă introducere nesistematică la o meditaţie ce-ar putea deveni fructuoasă în timp.

Experienţa istorică precum şi cele mai mărunte întâmplări cotidiene ne învaţă că umanitatea se formează şi se câştigă clipă de clipă, prin eforturile oamenilor de a deveni persoane în sensul deplin al cuvântului. Adevărul acesta este adesea trecut cu vederea, crezându-se că simpla prezenţă a oamenilor ar fi suficientă pentru ca în jurul lor să se creeze automat un mediu „uman". Această calitate variază, în realitate, de la caz la caz. În plus, conceptul de persoană nu a circulat până acum decât în restrânse cercuri filosofice; pentru a fi bine înţeles, el trebuie încadrat într-o antropologie filosofică care să-i precizeze fundamentul.

Prin natura noastră, participăm cu toţii, în calitate de fiinţe umane, la o aceeaşi dimensiune „orizontală", care ne conferă calităţi şi trăsături relativ comune. În planul „vertical" al vieţii interioare însă, în planul relaţiilor noastre cu valorile supreme diversitatea ia locul egalităţii relative din primul caz, diferenţiind oamenii între ei după aspiraţii şi valori, după grade împlinire morală şi de libertate interioară câştigată. A deveni persoană în adevăratul sens al cuvântului înseamnă atunci a te înălţa în plan spiritual, a împlini destinul creator cu care ai fost înzestrat. Înseamnă apoi a încerca să dai viaţă elementului personal din tine, care te diferenţiază profund de uniformitatea colectivităţii în care eşti angrenat şi pe care trebuie să tinzi mereu s-o depăşeşti. În sfârşit, a deveni persoană mai poate însemna să onorezi şi să cinsteşti universalul care şi în tine s-a întrupat, cultivându-ţi propria unicitate şi vocaţie.

În aceste condiţii, apariţia persoanei, care e întotdeauna un miracol perpetuu, creează în jurul său adevărate insule dialogice de umanitate, în care răsar pe rând încrederea, respectul, prietenia civică, devotamentul, caritatea şi sacrificiul de sine. Aceste insule sunt cele care dau culoare şi viaţă lumii celei largi, supusă veşnic unor presiuni uniformizatoare şi standardizante. Microcomunităţile reprezintă, în plus, singura garanţie (şi singura speranţă) contra dezumanizării treptate a societăţii, devenită uneori o adevărată **„maquina de hacer hombres"**, după expresia lui Ortega. De aceea, ele sunt autentice ecrane protectoare în faţa tendinţelor nivelatoare şi depersonalizante ale societăţii.

Cum spuneam, apariţia lor este întotdeauna un miracol, care se produce ori de câte ori renunţăm, fiecare pe cont propriu, la egocentrismul nostru funciar şi ne deschidem întâlnirii aproapelui nostru. Depăşirea egocentrismului înseamnă în cele din urmă victoria persoanei în om asupra părţii sale „terestre" care rămâne mereu sub influenţa acelei forţe inspirat numite de Simone Weil **la pesanteur.** Această biruinţă, veşnic reiterată, dă naştere insulelor de umanitate şi constituie în jurul lor un adevărat câmp iradiant de libertate şi de civilitate. Persoana, ca şi libertatea, este o creaţie continuă pentru care trebuie să lupţi neîncetat; ele cresc împreună

pe măsură ce omul triumfă asupra impersonalului din el (şi din afara lui) şi merge în întâmpinarea propriei sale vocaţii creatoare. Acolo unde există libertate vor exista şi persoane în adevăratul sens al cuvântului (şi invers), orice ameninţare la adresa valorilor vieţii personale însemnând implicit un atentat la libertatea persoanei umane, o încercare de compromitere a umanităţii însăşi, care progresează geometric în funcţie de existenţa insulelor dialogice, a microcomunităţilor de la baza societăţii.

*

Profilul unei comunităţi de persoane este mereu viu, colorat şi divers, căci se întemeiază pe diverstatea funciară a persoanelor, pe felul — mereu altul — în care acestea încearcă să-şi împlinească rostul. Cum persoana este doar o latenţă în om, o **promisiune de mântuire**, o creaţie şi un efort continuu, gradul în care această latenţă se actualizează diferă de la o persoană la alta, în funcţie de libertatea interioară câştigată, de desăvârşirea morală, de înălţimea spirituală. De aici şi diversitatea persoanelor, opusă oricărei nivelări exterioare ce nu poate anula în nici un caz aceste calităţi interioare. Persoanele nu pot fi aduse nicicând la un acelaşi numitor comun, pentru că reprezintă fiecare în parte o valoare, un destin irepetabil şi unic. Ele sunt, de aceea, **scopuri în sine**, căci îşi conţin propria lor finalitate (legată e drept, şi de planul absolut cu care sunt permanent în contact). Fiind scopuri în sine, persoanele nu pot fi legitim folosite ca simple mijloace în vederea realizării unui obiectiv colectiv, fie el şi „binele comun" al unei colectivităţi. A recunoaşte acest fapt înseamnă implicit a redeştepta simţul responsabilităţii, profund legat şi ideea de persoană, căci eşti responsabil, înainte de toate, pentru destinul tău, pentru vocaţia ta. Subordonarea acestora în faţa „binelui" comun poate fi uneori o gravă formă de auto-iluzionare, pentru că adevăratele interese ale acesteia nu le serveşti niciodată mai bine decât atunci când rămâi fidel propriului tău rost creator. Iresponsabilitatea maximă este echivalentă întotdeauna cu refuzul de a te supune propriei vocaţii şi cu acceptarea necondiţionată a normelor, a valorilor şi a imperativelor colectivităţii. Iar acestea toate nasc la rândul lor inautenticitatea (ca refuz sau neputinţă de a lua act de şi de a onora propria vocaţie unică), pasivitatea, conformismul în plan social şi lipsa de interes şi de respect pentru valorile persoanei (libertate, responsabilitate, smerenie, iubire şi sacrificiu de sine).

*

O comunitate de persoane va şti, prin urmare, să evite pericolul instituirii falsei egalităţi între membrii săi, preferând să cultive diversitatea, toleranţa şi chiar nonconformismul (în anumite situaţii) şi respectând dreptul fiecărei persoane de a fi altfel, decât ceilalţi, de a duce o viaţă personală unică în felul ei. De aceea, afirmarea drepturilor persoanei înseamnă dintr-un anumit punct de vedere recunoaşterea dreptului oamenilor de a fi inegali în raport cu propria lor împlinire morală sau spirituală, în planul vertical al relaţiei cu valorile supreme. Aceasta nu înseamnă însă inegalitate în faţa legilor, ci se întemeiază pe ea, ca pe singurul fundament trainic al oricărei civilizaţii. În plus, recunoaşterea dreptului oamenilor de a fi inegali între ei din punct de vedere al libertăţii interioare câştigate nu este nici ex-

presia unei înguste concepţii elitiste, bazate pe simple determinaţii exterioare sociale. Există, e drept, o „elită", dar aceasta se manifestă în ordinea calitativă a spiritului, neţinând cont de criterii pur exterioare cantitative. În realitate, afirmarea acestui drept fundamental al omului (de a fi altfel decât aproapele său, în acelaşi timp în care este dator să-l iubească ca pe sine însuşi) porneşte de la faptul incontestabil că diferenţele şi calităţile personale manifestă plenitudinea şi bogăţia infinită a fiinţei, actualizându-le în plan existenţial. A anula aceste calităţi, aceste inegalităţi **sui-generis** sau a încerca să le subordonezi notelor comune ale colectivităţii din care face parte persoana înseamnă a atenta la integritatea fiinţei, a urmări să o distrugi încercând s-o aduci forţat la un acelaşi numitor comun care nu are corespondent în realitate. Acest lucru îl recunoştea implicit şi un spirit fin ca Jacques Maritain atunci când spunea: **„l'unité du genre humain demande à s'épanouir en inégalités individuelles"**. Infinitatea fiinţei se actualizează şi se manifestă din plin tocmai în limitele concrete ale fiecărei persoane umane, care constituie în sine un adevărat univers, un microcosmos. Pornind de aici, principiul personalist deduce existenţa în plan vertical, calitativ a unei „ierarhii" bazate exclusiv pe diferenţele calitative personale, pe diversitatea funciară a vocaţiilor şi a aptitudinilor ca şi pe modul în care acestea sunt onorate de fiecare dintre noi.

„Quand on perd la personne, on ne peut pas se **rattraper sur la quantité"**. Aceste cuvinte rostite de Mounier cu peste o jumătate de veac în urmă rezumă perfect esenţa crizei şi tragedia lumii moderne care a uitat se pare, câteva adevăruri fundamentale. În primul rând, oamenii timpurilor noastre par a fi uitat că fiinţa umană este făcută după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu pe care este chemată să le desăvârşească în sine. Paradoxul suprem al persoanei constă tocmai în faptul că trăieşte şi participă **simultan** la două planuri: cel terestru şi cel divin (sau cu alte cuvinte, în istoria orizontală şi în cea verticală). Persoana, prin originea sa, depăşeşte planul societăţii terestre, trăind însă, în acelaşi timp, în chiar mijlocul fierbinte al acesteia. În al doilea rând, pe de-o parte, persoana este subordonată exigenţelor temporale ale comunităţii din care face parte, iar pe de altă parte ea se află deasupra acestor exigenţe deseori mutilatoare. „Binele comun" şi împlinirea propriei vocaţii pot ajunge astfel uneori în dezacord, care poate fi totuşi evitat acolo unde cezarului i se dă ce-i al cezarului şi lui Dumnezeu ce-i al lui Dumnezeu. A nu confunda şi a nu încurca aceste două planuri reprezintă un prim pas în revigorarea în edificarea interioară a societăţii.

Prin urmare, una dintre rătăcirile cele mai grave ale lumii moderne este pierderea sensului şi a respectului pentru valorile persoanei, odată cu dispariţia unei adevărate măsuri (sociale) pentru om. Aşa se explică, bunăoară, preferinţa pentru colosal, cultul colosalului, care dă seama pentru uşurinţa cu care omul modern a acceptat să trăiască în mari colectivităţi anonime; aşa se explică invazia impersonalului şi a statului — Leviathan în viaţa publică şi personală, refuzul transcendenţei în numele unor valori „umanitare" desacralizate care în decursul timpului au slujit uneori aservirii omului de către mecanismele sociale. Însăşi instabilitatea societăţii contemporane ar putea fi o expresie şi o consecinţă a dispariţiei treptate sau a ocultării adevăratelor valori ale persoanei. Triumful şi „revolta maselor" au

rezultat şi ele din afirmarea normelor şi a codurilor colectivităţilor impersonale în dauna valorilor persoanei, afirmare în urma căreia acestea din urmă au încetat să mai reprezinte punctul de plecare al iniţiativelor şi al reformelor sociale şi economice. Masificarea, în care un spirit lucid ca Wilhelm Röpke (reputat economist şi gânditor totodată, din şcoala de la Freiburg) vedea marele rău al epocii noastre, a apărut pe fundalul unei lumi depersonalizate în bună măsură şi tot mai tehnicizate, fiind favorizată de existenţa unor structuri instituţionale opuse valorilor persoanei. Ea a înlăturat cu timpul ecranele protectoare ce se interpretau între individ şi colectivitate, lăsându-l pe primul la cheremul acesteia din urmă. Alături de toate acestea, trebuie amintită şi acţiunea plină de consecinţe a altor factori externi, precum dezrădăcinarea unor mari comunităţi de oameni de mediul lor tradiţional şi natural de viaţă, creşterea complexităţii diviziunii sociale a muncii, creşterea gradului de artificialitate al vieţii pe măsura îndepărtării treptate de natură, extinderea producţiei şi a consumului de masă, formarea unor mari concentrări urbane şi industriale, şi nu în ultimul rând, restrângerea sferei vieţii private, cu tot ce presupune ea.

A vorbi în general despre aceste trăsături ale epocii moderne înseamnă totuşi a simplifica nepermis de mult un tablou mult mai variat şi mai nuanţat. Ele se modifică de la caz la caz sau dispar în timp, lăsând locul altora. Ceea ce se poate afirma însă fără teama de a greşi este următorul fapt: una dintre principalele căi (oricât de abstractă şi de ireală ar putea părea la prima vedere) de edificare exterioară şi interioară a societăţii moderne o reprezintă renaşterea treptată a sensului şi a respectului pentru valorile persoanei. Aceasta este cu atât mai evident pentru cazul societăţilor post-totalitare, aflate acum la începutul unui nou drum. Chiar dacă primele etape ale reconstrucţiei vor părea a fi total opuse valorilor descrise anterior, cred că terapia personalistă poate oferi o soluţie lucidă şi înţeleaptă.

SUMMARY

For a Personalistic Society

In his essay, the author starts his dissertation from the consideration that, although economic problems prevail in a post-totalitarian society, as he hopes Romania is nowadays, these problems do not exclude discussions regarding the inner strenghtening of the members of society.

Personalism could offer a basis for this necessary strenghtening process. It aims at an ethical and spiritual transfiguration and outrunning of individualism and collectivism (which are equally impersonal and inhumna) towards such values as liberty, responsibility ,love and self-sacrifice. They are the only way in which social, cultural and political massiffication and levelling can be avoided.

The way to put it into practice of this personalistic therapeutics should be the creation of islands of dialogue and communion at all the levels of the society.

The gradual revival of the meaning of the person and the respect for personal values represents one of the main ways of inner strenghtening of modern society. This fact is even more obvious in the case of a post-totalitarin society. Even if the first steps of the reconstruction seem to be dominated by other opposed values, the personalistic therapy may prove to be a wise and reasonable long-term solution.

Prof. Dr. Hans-Dieter Döpmann, Berlin

RECHTFERTIGUNG UND THEOSIS

Unter den zahlreichen Problemkreisen, die unsere Kirchen unterscheiden, wurde als besonders gravierender Gegensatz das lutherische Verständnis der Rechtfertigung und das orthodoxe Verständnis der Theosis immer wieder von beiden Seiten herausgestellt.

1. DIE BETONUNG DER GEGENSÄTZE

1.1. Der Orthodoxe Standpunkt

Ein orthodoxer Vorwurf, der in der Literatur wie auch in den theologischen Dialogen immer wieder begegnet, ist die Behauptung einer vermeintlichen **„juridischen"** Soteriologie. Als markantes Beispiel sei der 1943 zum Moskauer Patriarchen gewählte und 1944 verstorbene Sergij (Stragorodskij) erwähnt. In seiner Magisterdissertation „Die orthodoxe Lehre von der Erlösung" (**Pravoslavnoe učenie o spasenii,** Sergiev posad 1894) hatte er sich mit der katholischen und der protestantischen Heilslehre auseinandergesetzt.

Vgl. die Wiedergabe durch Bischof Gurij (Jegorov) in dem Sammelband **Patriarch Sergij i ego duchovnoe nasledstvo,** Moskau 1947, S. 99 ff., deutsche Übersetzung: **Patriarch Sergius und sein geistiges Erbe,** Berlin 1952, S. 52 ff.

Er geht davon aus, daß das westliche Christentum vom römischen Rechtsdenken geprägt ist, von einer „juristischen" Weltanschauung (pravovoe mirovozzrenie, russ. S. 105, dtsch. S. 57). „Auch in die Heilslehre... wurde durch die Römer der Begriff der rechtlichen Wechselbeziehungen zwischen Mensch und Gott hineingetragen, und zwar der Begriff der Arbeit und ihres Lohnes, des Dienstes und seiner Belohnung. ... Alles, was der Mensch vollbringt, vollbringt er in Wirklichkeit nicht aus der Liebe zu Gott, sondern aus dem Wunsch, den ihm zukommenden Lohn zu erhalten" (russ. S. 106, dtsch, S. 58).

Die Reformation bemühte sich zwar um eine Rückkehr zum Evangelium, die „Protestanten erklärten, daß der Mensch gute Werke nur dank der Gnade Gottes vollbringt" und verwarfen demzufolge das Fegefeur und die Indulgenzen (russ. S. 107, dtsch. S. 58 falsch übersetzt als „Sündenerlasse"), aber „Sie wußten es nicht, daß der Fehler im Kern liegt, nämlich

im juristischen Standpunkt": „Auch bei den Protestanten triumphiert der juristische Standpunkt. Nur, daß statt des menschlichen Verdienstes (die guten Werke) das Verdienst Christi die Bezahlung (Sein Kreuz) darstellt" (russ. S .107, dtsch. S. 58 f.).

„Die orthodoxe Lehre von der Erlösung lehnt ihrem Wesen nach den juristischen Standpunkt ab. Die Beziehungen zwischen Gott und Mensch fußen nicht auf juristischen, sondern auf moralischen Grundsätzen ... Durch die empirische Erkenntnis Gottes kann der Christ Gott ähnlich werden, er kann Heiligkeit und Gerechtigkeit erlangen" (russ. S. 109, dtsch. S. 60). Und das bedeutet für Sergij schließlich: „Die orthodoxe Lehre erkennt ihrem ganzen Wesen nach das ewige Leben nur als die Fortsetzung dieses Lebens an: die Jenseitigkeit des ewigen Lebens ist nur scheinbar. Der Christ muß sich schon hinieden als Bürger des Himmels ansehen, noch hier auf der Erde muß er ein ewiges Leben beginnen, um, soweit es möglich ist, schon hier die ewige Seligkeit zu beginnen" (russ. 6 111 f., dtsch. S. 63).

1.2. Die evangelische Gegenposition

Viele evangelische Theologen der Neuzeit ließen sich von der orthodoxes Denken abwertenden Kritik unseres Berliner Kirchenhistorikers Adolf v. Harnack (gest. 1930) leiten: „Vergottung und immer wieder Vergottung als hyperphysischer und darum physischer Prozeß; aber dass dem Menschen gesetzt ist zu sterben und darnach das G e r i c h t, davon kündet die D o g - m a t i k wenig, so stark die Frömmigkeit mit dem Gericht beschäftigt ist. Darum ging auch der strenge Zusammenhang mit dem Sittlichen verloren, und darum war auf einigen Gebieten selbst der Islam ein Retter" (**Lehrbuch der Dogmengeschichte,** Bd. 2, Nachdruck Darmstadt 1964, S. 67).

Dementsprechend schrieb, um nur dieses Beispiel zu nennen, unser 1986 verstorbener Berliner Systematiker Hans-Georg Fritzsche im Blick auf die altkirchliche Entwicklung, daß „auch manch abergläubische Vorstellung vom Leib und Blut Christi als körperlicher 'Arznei zur Unsterblichkeit' und Vergottung sich eingemengt hat" (**Lehrbuch der Dogmatik,** Teil III, Berlin 1975, S. 126). Und bei seiner Darstellung der kirchlichen Auseinandersetzung mit dem Arianismus lesen wir: „hoffte man doch selbst auf 'Verwandlung' (1. Kor. 15,51 f.) in ein gottheitliches Sein und setzte man doch (auch Athanasius) voraus, daß die Gottheit Christi nichts ihm Spezifisches und Alleiniges sei, sondern daß w i r durch ihn Gott würden" (a.a.O., S. 136).

Angesichts derart gegensätzlicher Positionen war es notwendig, in den Dialogen zwischen unseren Kirchen zu einer sachlichen Klärung als Voraussetzung für eine Verständigung zu gelangen.

2. BEISPIELE DER VERWENDUNG DES „THEOSIS"-BEGRIFFS IN DER ÄLTEREN KIRCHE

Als Ausgangspunkt diente eine Reihe von biblischen Gedanken, z.B. Ps. 82,6: „Ihr seid Götter und allzumal Söhne des Höchsten", eine Stelle, die Joh. 10, 34 aufgreift; 2. Petr. 1, 4: „auf daß ihr dadurch teilhaftig werdet

der göttlichen Natur, die ihr entronnen seid der verderblichen Lust in der Welt"; oder Gal. 2, 20: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir." Stets hat sich damit der Gedanke der Gerechtigkeit verbunden. Er ist ein entscheidendes Moment des Prozesses, in dem der nach dem Bilde Gottes (Gen. 1, 26—27) geschaffene und in Sünde verfallene Mensch den Weg zur letztendlichen Vervollkommnung beschreitet.

Gemeint ist, daß die in Kreuz und Auferstehung Christi geschenkte Gerechtigkeit zugleich ein neues Leben begründet. Obwohl die neutestamentlichen Aussagen im wesentlichen futurischen Charakter tragen, beinhaltet der Theosis-Gedanke den doppelten Aspekt: einerseits den Blick auf die künftige Endvollendung, aber andererseits zugleich das Wirksamwerden des in Christus geschenkten Neuanfangs in dieser Zeit als Ausdruck der Gemeinschaft des Gekreuzigten und Auferstandenen mit seiner Kirche, mit den Gliedern seiner Kirche.

Diese Grundgedanken — darauf wird auch von heutigen orthodoxen Theologen gern verwiesen — finden sich bereits bei **Ignatios von Antiochien** (Märtyrertod um 110). Er bezeichnet, wie die johanneischen Schriften, das Heil als **„zoe"** (Leben und **„aletheia"** (Wahrheit). Bei beiden tritt das Gegenüber der beiden Äonen fast ganz zurück. Das Heil, die **'charis'**, ist in Christi Geburt, Tod und Auferstehung Ereignis geworden: das Heil ist gegenwärtig. Das Sein in Christus i s t schon das Sein im Leben.

Ignatios nimmt bereits Ansätze der Zweinaturenlehre voraus. Er betont die Menschwerdung, und zwar die volle Gottheit des Sohnes, aber in der Auseinandersetzung mit der Gnosis auch das echte Menschsein **(sarkophoros)**. Als der Menschgewordene ist Christus nach Gottes Heilsplan **(oikonomia)** zugleich der „neue Mensch" **(kainos anthropos)**.

Im Vordergrund steht jedoch für Ignations die Teilhabe an Christus, der selbst von Gottes Geist ist: der Glaubende und an der Eucharistie Teilhabende wird zum „Christusträger" **(christophoros)** und damit zum „Gottträger" **(theophoros**; dies ist im Osten auch der Beiname für Ignatios geworden), hat selbe Anteil am Geist, ist in die Sphäre des Auferstandenen, in neue Leben hineingenommen. Und diese Teilhabe befähigt zu einem christlichen Leben, zur Nachfolge Christi bis hin zum Märtyrertod.

Damit haben wir ein Heilsverständnis, das zwar die Sündenvergebung keineswegs verdrängt, aber damit nicht nur an das Fortnehmen von etwas denkt, sondern an den durch Christus begründeten Neuanfang: das in Christus geschenkte Heil prägt den ganzen Menschen. Ignatios betont dabei — und das charakterisiert gerade auch orthodoxes Denken — die eucharistische Teilhabe. Mit seinen magisch klingenden Begriffen wie „Heilmittel der Unsterblichkeit" ist ein Symbolgehalt gemeint: die Wirksamkeit des Sakraments als reales Geschehen, das Überwinden des mit Sünde gekommenen Todesverhängnisses als Leben in Christus — liturgisch ausgedrückt — „jetzt und immerdar".

Damit ist hier, obwohl der Begriff noch fehlt, im wesentlichen bereits vorweggenommen, was Inhalt der THEOSIS-Vorstellung geworden ist. Zugleich wird deutlich, daß sich die Vorstellung von der **„Vergottung"** (Theo-

sis) im Zusammenhang mit dem trinitarischen und christologischen Denken entwickeln sollte.

In gewisser Hinsicht wurde dies weitergeführt von dem aus Kleinasien stammenden **Eirenaios (Irenäus) von Lyon** (seit ca. 177/178 Bischof von Lyon). Als antignostischer Theologe entfaltete er den schon von Ignatios angesprochenen Gedanken der Heilsökonomie im Blick auf die Einheit von Schöpfung und Erlösung, von Altem und Neuem Testament. Unter Berufung auf Eph. 1, 10 bezeichnet er das Werk der Erlösung als „anakephalaiosis" **(recapitulatio)**, als Wiederherstellung des Schöpfungsgemäßen auf dessen Vollendung in Christus hin. Gemeint ist, daß Christus als der zweite Adam und „neue Mensch" die ganze Menschheit vom ersten Adam an in sich zusammefaßt, mit seinem Geist durchdringt und heiligt, wahrhaft lebendig macht, damit den alten Ungehorsam auflöst und den Tod vernichtet.

Gott hat den Menschen — hier entfaltet Irenäus den für die östliche Anthropologie grundlegen gebliebenen Gedanken — laut Gen. 1, 27 nach Gottes „Bild **(kat' eikona)** und Gleichnis **(kat' homoiosin)**" geschaffen und somit dazu bestimmt, der Unsterblichkeit teilhafting, Gatt ähnlich zu werden. Da Adam die im Geistbesitz bestehende Gottähnlichkeit verloren hat, führt Christus die durch den Sündenfall unterbrochene Entwicklung fort und zur Vollendung, die am Jüngsten Tag erreicht wird. Dies äußert Irenäus mit dem Gedanken des Tausches (vgl. 2. Kor. 8, 9. Unter dem Gesichtspunkt der Rechtfertigung wird Martin Luther später vom „fröhlichen Wechsel" sprechen): „Das Wort Gottes ist Fleisch geworden ..., um den Tod aufzulösen und den Menschen lebendig zu machen"; „Das Wort Gottes 'wohnte' im Menschen und wurde zum 'Menschensohn', damit es den Menschen daran gewöhne, Gott zu begreifen, und damit es Gott daran gewöhne, im Menschen Wohnung zu nehmen, weil Gott es so gefallen hat"; oder „Der Sohn Gottes ist Sohn des Menschen geworden, damit wir die Sohnschaft erhielten".

Stärker als Ignatios richtet Irenäus den Blick auf die künftige Endvollendung, den künftigen Äon, das ewige Leben. Aber die Teilhabe am göttlichen Leben ereignet sich bereits hier, in der Gemeinschaft der Kirche, die er deshalb als „Paradies in dieser Welt" bezeichnet. Als Antignostiker spricht er auch vom Wiedererwecken des Fleisches: „Wenn das Fleisch nicht gerettet zu werden brauchte, wäre das Wort Gottes nicht Fleisch geworden". Es bedeutet, daß die in Christus geschehene Versöhnung der Seele und dem Leib, also dem Menschen in seiner Ganzheit, gilt. Dabei erweist sich das den Menschen als Ganzes betreffende Heil als Teilhabe am Geist und der notwendigen, im Geiste gewirkten Sinnesänderung **(metanoia)**.

Eine andere Ausrichtung zeigte sich bei den alexandrinischen Theologen Klemens und Origenes. Für **Klemens von Alexandrien** (gest. vor 215) ist Erlösung VERGOTTUNG. „Der gute Mensch ist in seiner Seele göttlich **(theoeides)** und gottähnlich **(theoeikelos)**; und umgekehrt ist Gott dem Menschen ähnlich **(anthropoeides)**. Denn die Besonderheit eines jeden ist der Geist **(nous)**, durch ihn werden wir geprägt." Doch für den „wahren Gnostiker", der sittlich und geistlich vollkommen sein muß, verbindet Klemens das erzieherische Vorbild der Person Jesu **(paidagogos)** mit einem stoi-

schen Denken ähnelnden sich Freimachen von den Leidenschaften und der platonischen Idee vom Aufstieg der Seele zur Schau Gottes, durch die die Seele möglichst weit Gott gleich wird. Vergottung ist für ihn somit Teilhabe an der Gottesschau.

Das spekulative Moment tritt noch stärker bei **Origenes** (gest. um 254) hervor. In den biblischen Gestalten der Martha und Maria (Luk. 10, 38—42; Joh. 11; 12, 2) sieht er zwei Lebensweisen verkörpert, die vita activa und die vita contemplativa: Die „Aktiven" besetzen die Vorhöfe des Tempels, die „Kontemplativen" treten in Gottes Haus ein. Seine Schrift „Über das Gebet" bietet eine Anleitung zu mystischem Gebet, dem wortlosen Gebet des Aufstiegs zur unio mystica, zur mystischen Vereinigung. Indem er die Brautmystik des Hohenliedes allegorisch auslegt, sieht er darin die geistige Hochzeit mit dem Logos.

Wenn sich aber die Seele „Christus angeglichen hat und 'ein einziger Geist' mit dem Logos geworden ist, so geschah das, damit sie in ihm den unsichtbaren Gott sehen könne. Im Logos ist sie **Bild (eikon);** durch die Schau Gottes **erlangt** sie die Gleichheit **(homoiosis)** wieder, indem sie wieder völlig Geist wird und sich vergottet. Origenes schreibt: 'Wenn der Geist **(nous),** nachdem **er einmal** gereinigt ist, alles Materielle überwunden hat, so ist das geschehen, damit er das Schauen Gottes zu einem Ziel hinführe und sich vergotte durch das, was er sieht'" (W. Lossky, **Schau Gottes,** Zürich 1964, S. 48). Für Origenes besteht jedoch die Vergottung im Zurückfinden der Seele zum Geist bei zunehmenden Verschwinden (Verglühen) des Leibes.

Gedanken des Klemens und besonders des Origenes haben die sich entfaltende Mönchsmystik beeinflußt. Grundlegend für orthodoxes Theosis-Verständnis wurde dagegen der alexandrinische Bischof **Athanasios d. Gr.** (gest. 373). Er bemühte sich, vom philosophisch-gnostisch beeinflußten Denken zur Bibel zurückzulenken.

In der Auseinandersetzung mit arianischen Vorstellungen lag ihm an der Grundaussage: Christus ist nicht nur höchster Ausdruck von Mitmenschlichkeit, sondern in Christus begegnet und handelt Gott selbst. Somit hängt die in Jesus Christus gegebene Erlösung davon ab, daß der Menschgewordene Logos mit der zweiten Person in Gott identisch ist. Und im Aufgreifen dessen, was bereits seit Irenäus entfaltet worden war, formuliert er den Kern des Heilsgeschehens zusammenfassend mit dem bis in die Gegenwart immer wieder zitierten Satz: Gottes Logos „ist Mensch geworden, damit wir vergottet würden **(autos gar enenthropesen, hina hemeis theopoiethomen)...** er hat das Leid getragen, das ihm die Menschen in ihrem Übermut zufügten, damit wir Erben würden der Unsterblichkeit" **(Or. de incarn.** 54).

Gerade im Blick auf dieses Zitat wurde orthodoxer Soteriologie immer wieder — davon zeugen auch die oben genannten Beispiele — der Vorwurf gemacht, es handele sich hier um eine „physische" Erlösungslehre, bei der außerdem im Blick auf das Gott-Sein nicht mehr klar zwischen dem Heilssubjekt und -objekt, dem Erlöser und dem Erlösten, unterschieden würde.

Maßgeblich für orthodoxe Theologie wurde die schon von Athanasios vorgenommene Unterscheidung: nur Christus besaß die Gottessohnschaft von Natur und in Wahrheit" **(physei kai aletheia)**, die Christen nur in abbildlicher Weise durch göttliche „Setzung und Gnade **(thesei kai chariti)**, durch „Teilhabe an seinem Geist" (c. Ar. III, 19).

Joh. 17, 21 versteht Athanasios als „eine Bitte an den Vater, damit er durch ihn (den Logos) den Geist an die Glaubenden austeile ... darum will er, daß wir den Geist empfangen, auf daß wir auch gelten als solche, die mit seinem Empfang zugleich den Geist des im Vater wohnenden Logos in uns aufnehmen und auf diese Weise um des Geistes Willen im Logos und durch den Logos mit dem Vater eins werden ...so werden wir auch im Sohne und im Vater sein, und man wird uns ansehen als solche, die im Sohn und im Vater eins geworden sind, weil der Geist in uns ist, welcher im Logos ist, wie dieser im Vater ist" (c. Ar. III, 25. Vgl. **Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte**, Bd. 1, Göttingen 1982, S. 184).

Athanasios drückt den Vorgang der Vergottung meist verbal aus, wodurch das dynamische Werden stärker unterstrichen wird. Dabei versteht er die Bibelstellen „Seid barmherzig wie euer Vater im Himmel barmherzig ist" (Lk. 6, 36) und „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist" (Mt. 5, 48), bildhaft und nicht im Sinne einer Identität. Es geht ihm also nicht um eine Wesensverwandlung, sondern um das Hineingenommenwerden des Erlösten in die Sphäre Christi.

Mit der Annahme zur Sohnschaft **(hypoiesis)** wie mit der Gabe des Geistes ist die Vergottung **(theopoiesis)** gegeben. Sie beginnt mit der Taufe, welche die Gemeinschaft des Menschen mit dem dreieinigen Gott stiftet und die Neuwerdung **(anakainosis)** bewirkt. Wichting ist für Athanasios das Bewahren und Bewähren der durch die Taufe wirksamen, erneuernden Gottesgnade durch die Buße **(metanoia)**, die Einheit des Bekennens, daß Christus Gott ist, sowie das in ihn gesetzte Vertrauen.

Weil das Heil dem Menschen in seiner Ganzheit gilt, betont Athanasios auch die künftige Unvergänglichkeit, Unsterblichkeit und zwar als Ausdruck der wiederhergestellten Gottesgemeinschaft. Dabei hat er auch das Kreuzesgeschehen wieder stärker in den Vordergrund gerückt. Es ist einerseits der Gedanke, daß Christus am Kreuz den Sündenfluch ertragen hat, und andererseits, daß er in seiner Parusie kommen wird, „um dann allen die Frucht des Kreuzes mitzuteilen, nämlich die Auferstehung und Unvergänglichkeit" **(Or. de inc.** 56).

Am deutlichsten wird jedoch das Spezifische seiner Theosis-Vorstellung in jenem Satz, mit dem Athanasios selbst gleichsam jene immer wieder zitierte Kernstelle interpretiert: „Das Wort wurde Träger des Fleisches **(sarkophoros)**, damit die Menschen Träger des Geistes **(pneumatophoroi)** werden könnten" **(Or. de inc.** 8).

Verwirklicht sieht er dieses Ideal allerdings besonders im Mönchtum, wie er es in seiner „Vita Antonii" darstellt. Damit verband sich die Forderung zur Nachfolge, um sich dem Vorbild immer mehr gleichzugestalten. Und davon zeugt noch heute ein Begriff, mit dem als Heilige verehrte Mönche im Slawischen bezeichnet werden: **prepodobnyi**, d.i. der „Gleichgestaltete", der (Christus) Ähnliche. Dabei bekam neben der Taufe die eu-

charistische Teilhabe an Leib und Blut Christi entscheidende Bedeutung.

Als Ausdruck der erfahrenen Gemeinschaft dient häufig die Brautmystik mit dem Gedanken des Tausches, so z.B. bei **Gregor von Nyssa** (gest. 394): „Christus nimmt das Unsrige auf sich und schenkt uns dafür das Seine; Krankheit, Tod und Sünde läßt er auf sich übertragen, er macht sich die Häßlichkeit der Braut zu eigen und Schenkt ihr dafür seine Schönheit, gewährt ihr Anteil an seiner Unsterblichkeit". Wie schon bei den Alexandrinern findet sich bei Gregor sowie anderen Vätern auch die Vorstellung einer unmittelbaren Gottesschau.

Dem entspricht eine vom Gedanken des Nacheiferns getragene Ethik. Da die älteren östlichen Väter zumeist dem Mönchsstand angehörten, erweist sie sich vorwiegend als Mönchsethik, äussert sich in einer gewissen Distanz zur sündigen Welt. Dabei werden Buße und Beichte häufig synergistich verstanden, unter Betonung des vom Menschen ausgehenden Sterbens nach Nachahmung, Nachfolge und Vollkommenheit.

So etwa in dem unter dem Pseudonym **Dionysios Areopagites** um die Wende zum 6. Jahrhundert verfaßten Corpus Areopagiticum. Es geht davon aus, daß alle Fortschritte im inneren Leben Gaben Gottes sind, sich aber zugleich im Mitwirken des Menschen äußern. Auch für **Johannes Klimakos** (gest. um 649) war Vergottung Teilhabe des ganzen Menschen am verklärten Christus. Doch weiß sich der Mönch dazu berufen, die Realität des verklärten Christus in sich Gestalt gewinnen zu lassen. Die schon in seiner „Klimax tou paradeisou" angesprochene „zweifache Bewegung von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott, die einer ständigen Jakobsleiter (Gen. 27) gleicht, treffen wir immer wieder ... in den Schriften der Kirchenväter" (Vortrag von Vasile Coman, Dialog Goslar V, 1988, S. 4).

Auch **Symeon der Neue Theologe** (949—1022) stellt das Moment des Schauens heraus. Wenn sich ihm das Licht Christi offenbart, dann sieht er darin die Verheißung Jesu nach Joh. 14, 21: „... und ich werde mich ihm offenbaren" im Sinne eines „Wandels im Licht". Tritt somit das Geschaute, d.h. Christus, in ihn hinein, dann erfüllt sich, was Paulus mit dem „Anziehen Christi", dem Leben Christi in den Gläubigen, der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus, dem Empfangen des Hl. Geistes meint. Er kann sogar sagen: „Ich bewege die Hand und Christus ganz ist meine Hand" (zit. nach K. Holl, **Enthausiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen,** Leipzig 1898, S. 41), doch weiß er zugleich um den unendlichen Abstand von demjenigen, der sich mit ihm eint und empfindet die Einigung als Gnade.

In Anlehnung an Symeon entfaltete **Nikolaos Kabasilas** (ca. 1320—1370) den christlichen Heilsweg in seinem Werk „Über das Leben in Christus". In platonisierender Weise versuchte er zugleich die Kultmystik des Corpus Areopagiticum mit der asketisch-kontemplativen Individualmystik des Origenes, Makarios' des Ägypters (gest. um 390) und des Symeon zu verbinden. Es geht hier um ein Zusammenwirken des Menschen, der sich durch das Leben in Christus wie ein Embryo im Mutterschoß auf das Leben im Licht vorbereitet. Menschlicher Wille in eins mit der sakramentalen Gnade

führen zur Vereinigung mit Christus, zur Vergottung. Dabei betont er in seinem Liturgiekommentar besonders den kirchlich-gottesdienstlichen Bezug.

Doch viel stärkere Wirkung ging auf das Theosis-Verständnis von seinem jüngeren Zeitgenossen **Gregorios Palamas** (1296—1359) aus, dem markantesten Vertreter der Hesychasten. Es stärkte seinen Einfluß, daß in den damaligen Auseinandersetzungen eine Synode zu Konstantinopel im Jahre 1351 die Theologie der Hesychasten für rechtgläubig erklärte und deren Gegner anathematisierte. Nach seiner Lehre ist Gottes Wesen absolut transzendent, unbegreifbar und unzugänglich. Da sich Gott aber in seinen der Welt immanenten Energien offenbart und in der Welt wirkt, bedeutet es für den Menschen, daß er sich durch Teilhabe an den göttlichen Energien Gott nähern und mit ihm in Gemeinschaft treten kann.

Der erste Traktat seiner dritten „Triade" trägt den Untertitel „Über die Vergottung". Dort heißt es: „Über Natur, Tugend und Erkenntnis ist die Gnade der Vergottung unendlich (gemäß dem hl. Maximos) hinaus: denn jede Tugend und die Nachahmung Gottes, die an uns liegt, bereiten auf die göttliche Einigung vor; die Gnade aber vollzieht sie selbst, die unsagbare Einigung. Denn durch sie ist der ganze Gott in den ganzen Würdigen, und die ganzen Heiligen sind ganz im ganzen Gott, indem sie ihren Gott ganz ergreifen und als Lohn ihres Aufstiegs zu ihm nur Gott selbst besitzen, ihn, der sich zu ihnen verhält auf die Weise der Seele zum Körper, wie zu eigenen Gliedern, und sie würdigt, in Ihm selbst zu sein." Dies erläuternd heißt es dann: „Auf die Weise der Seele zum Körper verhält Gott sich zu den Würdigen wie zu eigenen Gliedern... und 'der Geist des Sohnes ist reichlich auf uns ausgegossen' (Tit. 3, 6), aber nicht geschaffen, sondern von uns aufgenommen und durch uns sprechend — doch sollst du nicht meinen, Gott werde nach dem überwesenhaften Wesen gesehen, vielmehr nach seiner vorgottenden Gabe und Energie, nach der Gnade der Adoption, der ungewordenen Vergottung."

Dazu erklärte Dumitru Radu (Vortrag beim Dialog Goslar V, S. 3): „Nach der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern ist die göttliche Gnade nicht ein Gut in sich, das von Gott zu trennen wäre. Nach ihrer Lehre, die in der Formulierung des heiligen Gregor Palamas (+1359) ihren klarsten Ausdruck fand, ist die Gnade vielmehr eine unerschaffene göttliche Energie, die vom Wesen Gottes unterschieden ist, gleichzeitig aber unzertrennbar mit diesem verbunden ist und den Menschen in der Kirche durch den Heiligen Geist bzw. durch Jesus Christus im Heiligen Geist durch die Sakramente zuteil wird, zur Erlösung (Rechtfertigung und Heiligung) und zum Wachsen in Jesus Christus (Vergöttlichung) bis zum Maße des vollkommenen Alters Christi (Eph. 4, 13)."

3. RECHTFERTIGUNG UND VERGOTTUNG IM LUTHERISCHEN DENKEN

Trotz der reformatorischen Erkenntnis, daß der Mensch allein durch den Glauben das Gnadengeschenk der Rechtfertigung empfängt, allein im Vertrauen auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit, die um Christi willen die Sünde nicht anrechnet, ist neben der **iustificatio** der Gedanke der **deifi-**

catio keineswegs aufgegeben worden. Hier ließ sich auf eine lange abendländische bzw. gesamtkirchliche Tradition zurückgreifen, die vor allem in den Systemen der Mystik Ausprägung gefunden hatte.

Hier verdanken wir gründliche Untersuchungen vor allem der neuesten finnischen Lutherforschung. Genannt seien die Monographien:

Tuomo Mannermaa: **Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung im ökumenischen Dialog,** Hannover 1989,

Simo Peura, **Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519,** Helsinki 1990,

ferner der Sammelband der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki vom 30.0.—2.4.1989:

Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie, hrsg.v. Simo Peura und Antti Raunio, Helsinki und Erlangen 1990.

Auf dieser Fachtagung hatte Tuoma Mannerma festgestellt: „Der Terminus **deficatio** bzw. Vergöttlichung kommt in den Texten Luthers sogar öfter vor als der Terminus **theologia crucis**" (in: **Luther und Theosis,** S. 11).

Hier können nur wenige Gedanken angedeutet werden.

Als markantes Beispiel dient Luthers Weihnachspredigt von 1514 über Joh. 1, 14 (WA 1, 20, 3—29, 31), bei der Luther die athanasianische Vergottungsformel aufgenommen hat (Ulrich Asendorf, **Die Einbettung der Theosis in die Theologie Martin Luthers,** in: **Luther und Theosis,** S. 87 ff.; Simo Peura, **Mehr als ein Mensch?** S. 88 ff.).

Von Bedeutung erscheint mir die in der 1513—1515 und damit etwa gleichzeitig gehaltenen 1. Psalmenvorlesung (Dictata super Psalterium) vollzogene Hinwendung zur **tropologischen** Textinterpretation:

„Jede Schriftstelle, die von der Ankunft Christi im Fleische spricht. kann sehr gut, ja muß verstanden werden von seiner geistlichen Ankunft durch die Gnade" (WA 4, 407);

„Wie also Christus empfangen ist vom Hl. Geist, so wird jeder Gläubige ohne menschliches Werk, allein durch Gottes Gnade und das Wirken des Hl. Geistes, **gerechtfertigt** und **wiedergeboren**" (WA 3, 468. Hervorhebung Dpm.).

Von der tropologischen Exegese her gilt das Christusgeschehen, das Kreuzesgeschehen, hic et nunc für den Christen, wiederholt sich gleichsam in ähnlicher Weise im Leben des Christen und bekommt damit unmittelbare Bedeutung für ihn.

Freilich „vollzieht sich nach Luther das Kommen Christi zu uns — im Gegensatz zu allen mystischen Vorstellungen — **im Glauben,** durch die Predigt des **Evangeliums.** Außerdem wird von ihm bei der geistlichen Geburt die Alleinwirksamkeit Gottes und das untätige Verhalten des Menschen betont" (Lennart Pinomaa, **Sieg des Glaubens. Grundlinien der Theologie Luthers,** Berlin 1964, S. 76).

In „Von der Freiheit eines Christenmenschen" verwendet er nicht nur das schon zuvor benutzte Bild vom „fröhlichen Wechsel". Vielmehr wird

mit der zugesprochenen Rechtfertigung eine neue Lebendigkeit gewirkt, die Luther sagen lassen kann — ohne damit eine wesensmäßige Identifizierung vorzunehmen —: „Ich soll gegen meinen Nächsten auch ein Christus werden, so wie Christus es mir geworden ist" (WA 7, 35, 35). Das bedeutet für Luther, „daß ein Christenmensch nicht lebt in sich selbst, sondern in Christus und seinem Nächsten, in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe: durch den Glauben fähret er über sich in Gott, aus Gott fähret er wieder unter sich durch die Liebe, und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe" (WA 7, 38, 6), eine Existenz, für die Luther auch den Begriff „novum esse" (WA 56, 117, 26: Scholie zu Ps. 84, 14) verwenden kann.

Luther geht es nicht um ein mystisches Erlebnis, sondern darum, daß Christus selbst im Glaubenden gegenwärtig ist. Es ist eine Grunderkenntnis, die auch der spätere Luther nicht aufgegeben hat. So erinnert er 1531 mit der Stelle 2. Kor. 6, 16 an ein Einwohnen Gottes in den Menschen, das diese zu Gliedern des Gottesvolkes und zum Tempel des lebendigen Gottes werden läßt (WA Br 6, 100). Rechtfertigung beschränkt sich für Luther nicht nur auf ein Empfangen und Weitergeben eines Glaubensinhaltes, den Zuspruch der Sündenvergebung im bloßen Fortnehmen von etwas, sondern bedeutet auch für Luther das Stiften von geistlicher Gemeinschaft:

> Denn „der Herr sagt (vgl Joh. 6, 56) nicht: deine Gedanken von mir sind in mir oder: meine Gedanken sind in dir, sondern: du bist in mir und ich, ich bin in dir . . ., daß ich in ihm mit Leib, Leben Seele, Frommheit, Gerechtigkeit, mit Sünden, Torheit und Weisheit sei, und er Christus, wiederum in mir auch sei mit seiner Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit und Seligkeit" (1530—32, Predigten über Joh. 6—8, WA 33, 225, 18 ff.) (vgl. R. Schwartz, **Martin Luther,** in: G. Ruhbach/J. Sudbrack (Hg.), **Große Mystiker,** München 1984, S. 192 ff.).

Martin Luther ging es um ein „Sein in Christus" um etwas, das die Gesamtexistenz des Menschen prägt und sich in seiner ganzen Lebensweise widerspiegelt.

Die in der neueren protestantischen Forschung zu findende Ansicht über die Gegensätzlichkeit der Lehre von der Vergottung (Vergöttlichung) mit der Rechtfertigungslehre beruht nach der Untersuchung von T. Mannermaa vor allem auf zwei theologiegeschichtlichen Voraussetzungen: „Erstens der Einfluß von Kant und Neukantianismus, aufgrund dessen das Gottesverhältnis als 'ethische Relation' verstanden wurde; zweitens der Einfluß des Aktualismus, der das Kerygma-Verständnis der Dialektischen Theologie geprägt hat" (T. Mannermaa, **Der im Glauben gegenwärtige Christus,** S. 12). Als weiteres Moment verweist er auf die von der Ritschl-Schule vertretene Meinung, derzufolge „das 'physische', auf 'seinshafter' Vereinigung beruhende Gottesverhältnis von der 'personal-ethischen' Gottesbeziehung gesondert werden muß. Im patristischen Denken selbst werden dagegen nicht in der modernen Weise 'das Ethische' und 'das Ontische' voneinander unterschieden" (a.a.O., S. 13). So erwies es sich als eine Aufgabe der gegenwärtigen Forschung und besonders der Dialoge mit den orthodoxen Kirchen, zu einer neuen, sachgerechten Wertung zu kommen.

4. RECHTFERTIGUNG UND VERGOTTUNG IN DEN HEUTIGEN DIALOGEN

Bei der für die heutigen Dialoge charakteristischen Gegenüberstellung dieser beiden Begriffe sollten wir eines nicht übersehen. Während der Begriff „**Rechtfertigung**" sich als ein Zentralbegriff reformatorischer Theologie erweist, spielt er im orthodoxen Denken kaum eine Rolle. Hier finden wir eher diesem Begriff verwandte inhaltliche Aussagen, so spricht man im Blick auf Taufe, Abendmahl und Buße von „Vergebung unserer Sünden" oder der „Reinigung von unseren Sünden".

Ähnlich ist es mit dem Begriff „**Vergottung/Vergöttlichung**" (**Theosis, Theopoiesis, obóženie**), der auch in den orthodoxen Kirchen viel weniger, als man vermuten sollte, benutzt worden ist. In einem Katechismus des Moskauer Metropoliten **Platon Levšin** (1775—1811) heißt es in seiner Erklärung des 12. Gliedes des Nicänokonstantinopolitanums „und das Leben der zukünftigen Welt", der Selige vereinige sich dann „so eng mit Gott, daß ... er gleichsam ein gewisser anderer Gott werden (**budet kak by drugoj nekij Bog**; in der deutschen übersetzung von 1770 hat man diesen Satz einfach ausgelassen!), vergottet werden wird (**budet obožen**)". Peter Hauptmann (**Die Katechismen der russisch-orthodoxen Kirche**, Göttingen 1971, S. 184) hat aufgezeigt, daß Platon hier an eine typisch orthodoxe Lehrtradition anknüpft, während diese in den übrigen russischen Kathechismen ganz unberücksichtigt gebliben ist.

„Vergottung" ist in unserem Jahrhundert immer mehr zu einem orthodoxen Schlüsselbegriff geworden, vor allem in der Begegnung und Auseinandersetzung mit Nicht-Orthodoxen, als ein Gegenüber zum Begriff „Rechtfertigung". Das zeigte übrigens schon der Briefwechsel der Tübinger Theologen mit Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel (1572—1579, 1580—1584, 1586—1595), in dem sich der Patriarch mit der ihm von den Tübingern in griechischer Übersetzung zugesandten Confessio Augustana (CA) auseinandersetzte. In seinem Schreiben von 15.5.1576 verwies Jeremias II. zunächst auf eine gewisse Übereinstimmung, wenn er zu CA III (Von dem Sohne Gottes) erklärte: „Mit ganzer Seele laßt uns Christus nachleben und den wahren Christusglauben und Sein Leben in uns tragen!... Damit wir auch das unsterbliche Leben Christi und die Herrlichkeit und das Reich in Ewigkeit durch seine Gnade erlangen, und nicht allein durch unsere Werke der Herrlichkeit nach seiner untrüglichen Verheißung" (**Wort und Mysterium**, Hg. v. Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Witten den, da Er uns auch Söhne Gottes durch Setzung (**thesei**, lat. **adoptivos**) bung heißt es: „Er verschmäht es nicht, daß wir nach Ihm genannt werden, da Er uns auch Söhne Gottes durch Setzung (thesei, lat. adoptivos) nennt und Götter aus Gnade (**theous kata charin**)" (a.a.O., S. 58). Dabei betont Jeremias die Zusammengehörigkeit in Liebe, Glaube und Hoffnung: „Diese sind drei zur Ehre der Dreieinigkeit und vereinigen den, der sie hat, völlig mit dem dreieinigen Gotte selbst; und zum Gott aus Gnade vollenden sie ihn" (a.a.O., S. 57). Und zu CA X (Abendmahl) lesen wir: „Wie Er nämlich dadurch, daß Er an unserer Leiblichkeit Anteil nahm, Gottmensch wurde und Gemeinschaft des Fleisches und Blutes mit uns ein-

ging, so laßt auch uns dadurch, daß wir an seinem Leibe und Blute teilgewinnen, Götter aus Setzung und aus Gnade **(thesei kai chariti theoi)** heißen" (a.a.O., S. 78).

In klar erkennbarer Weise wurde hier an Athanasios d.Gr. angeknüpft. Die heutigen orthodoxen Theologen beschränken sich nicht auf Athanasios, sondern beziehen sich auf die bzw, einige der im ersten Abschnitt genannten Kirchenväter. Und dabei ergibt sich bei den heutigen orthodoxen Theologen eine durchaus unterschiedliche Akzentierung, die sich in der Fachliteratur wie auch in den zwischenkirchlichen Dialogen zeigt.

In einer Publikation von 1966 erklärte **Pavel Evdokimov**, „daß es in der orthodoxen Spiritualität nicht um die Rechtfertigung oder den Gewinn von Verdiensten, ja **nicht einmal um das Empfangen der Vergebung aus der Gnade** geht. Es geht um die **Metamorphose**, die die Kommunion erfordert" (P.N. Evdokimov, **Grundzüge der orthodoxen Lehre**, in: **Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben**, Hg. v. Stupperich, Witten 1966, s. 69; Hervorhebungen Dpm.).

Dagegen artikulierte Metroplit **Seraphim (Lade)** die vorherrschende Meinung: „Es versteht sich von selbst, daß ... Christus den Menschen auch die Vergebung der Sünden gebracht, die Menschen mit Gott versöhnt und die Gemeinschaft mit Gott widerhergestellt hat." Zugleich fährt er fort: „Das Heilswerk Christi schließt in sich auch die Wiedervereinigung der Menschen mit dem Heiligen Geiste ein. Die Erlösung ist ja nicht nur ein äußerlicher Akt der Sündenvergebung von Seiten Gottes, sondern auch die wirkliche Erneuerung und Wiedergeburt der menschlichen Natur." „'Vergottung' bedeutet natürlich nicht, daß der Mensch dem Wesen nach Gott wird, sondern nur der Gnade nach" (Metropolit Seraphim, **Die Ostkirche**, Stuttgart 1950, S. 52 ff.).

Von der Inkarnation ausgehend unterstreicht dies der Grieche **Johannes Karamiris** im Blick auf 2. Petr. 1, 4, daß die Erlösten „der göttlichen Natur teilhaftig sind": „Es versteht sich von selbst, daß diese Vergottung nur in ethischem und nicht in realem oder auf Pantheismus hin tendierendem Sinne gedacht werden muß, da die menschliche Natur gewissermaßen aus Gnade vergottet wird, indem sie von der göttlichen durchdrungen wird — so ungefähr wie Eisen vom Feuer durchdrungen wird —, jedoch ohne daß die menschliche Natur verdrängt und in die göttliche umgekehrt wird" (in: **Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht**, Hg. v. P. Bratsiotis, Stuttgart 1959, 1. Teil, S. 66). Dabei betont er, „daß die orthodoxe Soteriologie ihrem Wesen nach Christologie ist" (a.a.O., S. 65).

Seit den dreißiger Jahren wird dabei wieder stärker an die von Gregorios Palamas herausgestellte Unterscheidung zwischen der Essenz und den ungeschaffenen Energien (der Gnade) Gottes angeknüpft. So durch den rumänischen Dogmatiker **Dumitru Stăniloae** oder **John Meyendorff** von der Orthodoxen Kirche in Amerika, für den die hesychastische Mystik den traditionellsten Ausdruk von der Vereinigung mit Gott darstellt (J. Meyendorff, **Christ in Eastern Christian Thought**, Washington 1969). Ähnlich äußerte sich der bereits erwähnte **Pavel Evdokimov**: für Vergottung „könnte man auch **'Pneumatisation'** sagen, die Durchdringung des menschlichen

Seines mit göttlichen Energien, bis dahin, daß er zum Orte Gottes, zu seiner lebendigen Manifestation wird: 'Seligkeit nennt Gott seine Wohnung im Menschen' (vgl. Joh. 14, 23)" (a.a.O., S. 69). Dem entspricht auch die Feststellung von **Vladimir Losskij**: „Die Vereinigung, zu der wir berufen sind, ist weder eine hypostatische, wie die der menschlichen Natur Christi, noch eine wesenhafte, wie die der drei göttlichen Personen; es ist die Vereinigung mit Gott in seinen Energien, d.h. die Vereinigung durch die Gnade, die uns Anteil an der göttlichen Natur verleiht, ohne daß unser Wesen dadurch das Wesen Gottes würde. In der Vergöttlichung besitzt der Mensch durch die Gnade, d.h. in den göttlichen Energien, alles, was Gott von Natur aus besitzt, ausgenommen die Identität der Natur ... Der Mensch bleibt Geschöpf, wenn er auch durch die Gnade zu Gott wird, wie Christus Gott blieb, als Er Mensch wurde" (W. Lossky, **Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche**, Graz/Wien/Köln 1961, S. 112).

Aus all diesen Äußerungen eines — man könnte sagen — literarischen Dialogs, in dem orthodoxe Autoren Nicht-Orthodoxen das eigene Grundverständnis darlegen wollen, wird deutlich, daß der Vorwurf einer **„physischen"** Erlösugslehre kaum zu Recht besteht.

Und was dieser „literarische Dialog" bereits zum Ausdruck gebracht hat, findet sich auch im offiziellen Dialog zwischen unseren Kirchen. So sagte A. I. Osipov in seinem Vortrag über „Die Heiligen als Zeichen der Erfüllung von Gottes Verheißung für den Menschen" beim Dialog „Arnoldshain VIII" in Odessa 1979: „In diesem Zusammenhang sei aufmerksam gemacht auf den in der orthodoxen Theologie ständig gebrauchten Terminus 'Vergöttlichung', der besonders präzise und umfassend das Wesen der Heiligkeit und den Endzweck des menschlichen Lebens überhaupt zum Ausdruck bringt. Die Vergöttlichung bezeichnet die **Verklärung** (Hervorhebung Dpm.) des Menschen durch jenen Erwerb des Heiligen Geistes, von dem der ehrwürdige Serafim von Sarow gesprochen hatte" (**Die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit unter der Verheißung Gottes,** Beiheft zur ökumenischen Rundschau Nr. 41 (1981), S. 103. — Vgl. zu dieser Thematik auch: H.-D. Döpmann. **Das orthodoxe Verständnis von Heiligkeit, in: Das Heilsnotwendige und die Fülle des Heils,** Hg. v. A.M. Ritter, Oikonomia Bd. 22, Erlangen 1984, S. 118—132).

Die bereits angesprochenen unterschiedlichen Nuancen finden sich auch in Äußerungen von Vertretern des ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel. Beim Zweiten theologischen Gespräch zwischen dem Patriarchat Konstantinopel und der EKD 1971 stelle Metropolit **Damaskinos Papandreos** beim Vortrag über „Christologie und Soteriologie im Verständnis der Kirchenväter" im Anknüpfen an Athanasios sowie an Gregorios Palamas als charakteristisches Moment heraus: „... weil Gott in den Menschen hineinkommt, kann der Mensch nur Mensch sein, indem er vergöttlicht wird. Gott wird zum Fleischträger, damit der Mensch zum Geistträger wird, damit er gnadenvoll als Träger der ungeschaffenen Energien Gottes mit Ihm vereint lebt ..." (in: **Christus — das Heil der Welt,** BÖR 22 (1972), S. 26).

Und bei ebendiesem Dialog griff Metropolit **Jakovos Tsanavaris** Momente auf, die reformatorischem Denken nahe kommen: „Der Mensch eignet sich das Sühneopfer des Gekreuzigten an, und diese Aneignung führt

zur Vergöttlichung. Die Vergöttlichung jedoch ist nicht als naturhafte zu verstehen, sondern sie geschieht aus Gnade. Denn die Erlösung wird dem Menschen als Geschenk zuteil, und zwar durch das ein für allemal dargebrachte Opfer des Gekreuzigten. Die einzige Voraussetzung für den Empfang dieses Geschenkes ist der Glaube ... Die Erlösung in Christus wird durch die Taufe mitgeteilt. In ihr werden einerseits ‚durch die Gnade des Kreuzes, die Sünden vergeben, und andererseits wird durch sie die Gnade des neuen Lebens vermittelt" (a.a.O., S. 23).

Beim Vierten theologischen Gespräch mit dem Patriarchat Konstantinopel 1975 führte die Diskussion einen Schritt weiter. Hans Geißer hatte in seinem Vortrag über „Das Abendmahl nach den lutherischen Bekenntnisschriften" erklärt, Luther habe das Abendmahl ganz aus dem neuen Verständnis der Glaubensgerechtigkeit heraus gedeutet und dabei die ganze Wirklichkeit der Gnade Gottes zum Ausdruck gebracht, die ihm in Wort und Sakrament als Rechtfertigung des Gottlosen begegnete, Dann fuhr Geißer fort: „Was Luther sagen will, scheint mir nicht weit von dem entfernt, was in der orthodoxen Theologie mit 'Vergottung' bezeichnet wird" (in: **Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl,** BÖR 31 (1977), S. 126). Im Verlauf der darüber entfachten Diskussion äußerte dann Geißer: „Herr Andronikof hat gesagt, daß Rechtfertigung, 'iustificato', zu juridisch gedacht ist und daher mit der 'theosis' nicht verglichen werden kann. Von einer Identität kann man nicht reden. Aber ich meine, man kann von einer Parallelität sprechen ..." (a.a.O., S. 46).

Somit wurde allmählich immer stärker diese zentrale Fragestellung zum Gegenstand ökumenischer Diskussion. Wie sehr dies vernachlässigt worden war, zeigt das bekannte ökumenische Werk „Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, 1931—82", Frankfurt/Main, Paderborn 1983. Dort sucht man im Sachregister vergebens ein Stichwort wie Theosis oder Vergottung. Dafür findet sich unter dem Stichwort „Heiligung" ein Hinweis auf anglikanisch-orthodoxe Dialoge. In der dort abgedruckten **„Moskau-Erklärung"** der Gemeinsamen Anglikanisch/Orthodoxen Kommission von 1976 heißt es unter I, 3: „Um die Fülle der menschlichen Heiligung und die Art und Weise, wie der Mensch am Leben Gottes Anteil hat, zu beschreiben, benutzt die Orthodoxe Kirche den patristischen Begriff **„theosis kata charin" (Vergöttlichung durch Gnade)"**. Trotz fremder Begrifflichkeit „erkennen die Anglikaner aber, daß die Orthodoxen nur in sehr sorgfältig abgesicherter Form in dieser Weise reden. Die Anglikaner lehnen die dieser Ausdrucksweise zugrundeliegende Lehre nicht ab; ja sie ist sogar in ihren eigenen Liturgien und Kirchenliedern zu finden" (a.a.O., S. 81).

In den meisten Materialien der von unseren Kirchen, der EKD und dem Bund der Evangelischen Kirchen, geführten Dialoge, zeigt sich das Bemühen, statt unterschiedlicher oder möglicherweise gegensätzlich empfundener Begrifflichkeit besser inhaltlich zu argumentieren. So werden weithin Korrelatbegriffe- wie Reinigung, Vergebung, Heiligung oder Rettung zur Umschreibung benutzt.

Als Beispiel sei der Dialog **„Herrnuht III"** zwischen Bund und Bulgarischer Orthodoxer Kirche von 1948 über „Taufe und Eucharistie" erwähnt.

Obwohl hier Ivan Pantschowski in seinem Referat und seinen Thesen auf die Vergöttlichung eingegangen ist, heißt es im gemeinsamen Abschlußbericht unter Umgehung dieses Begriffs in 2. (2.): „Ein Sakrament ist ... eine umfassende geheimnisvolle Wirklichkeit (mysterion), in welcher der dreinge Gott mit der Kraft seines Heiligen Geistes zu seinen menschlichen Geschöpfen kommt, um sie zu retten und zu heiligen." Über die unterschiedliche Sicht heiât es dann: „Dabei steht für die evangelische Seite die Rechtfertigung aus dem Glauben und für die orthodoxe Seite die Vergebung der Sünden sowie die Heiligung des ganzen Menschen im Vordergrund".

Wir können weiter feststellen, daß auch in den **„Sagorsk-Gesprächen"** mit der Russischen Orthodoxen Kirche die Gesamtfrage stärker auf das unterschiedlich gesehene Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung begrenzt worden ist.

So hat es sich als sehr wichtig erweisen, daß sich zwei Dialoge speziell mit dem Verhältnis von Rechtfertigung und Theosis befaßten:

— das vierte theologische Gespräch zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands und der Russischen Orthodoxen Kirche 1977 über „Heil verstanden als Rechtfertigung und Theosis" (Salvation as justification and deification). Hiervon liegen mir leider nur die Thesen vor.

— die fünfte Begegnung im Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland 1988 über „Rechtfertigung und die Verherrlichung (Theosis) des Menschen durch Jesus Christus". (Dialog „Goslar V").

Vom Dialog „Goslar V" sei hervorgehoben, daß der Rumäne **Dumitru Radu** in seinem Vortrag über „Die Rechtfertigung und Vergöttlichung des Menschen in Jesus Christus", deutlicher als es sonst üblich ist, auf ein orthodoxes Verständnis von der **Rechtfertigung** eingeht. Nach seiner kurzen Charakterisierung katholischer sowie protestantischer Aussagen von der Reformationszeit bis zu Karl Barth, heißt es: „Die orthodoxe Lehre von der Rechtfertigung als Wirkung der gottlichen Gnade im Menschen steht diesen Auffassungen in gewisser Weise diametral gegenüber. Ihrzufolge ist die menschliche Natur, von welcher die Kirchenväter mit großer Zuversicht sprechen, weder die reine postlapsarische Natur der katholischen Doktrin noch die von der Erbsünde vollkommen entstellte Natur, durch welche das Bild Gottes im Menschen zunichte gemacht und der Mench dem Göttlichen — und folglich auch dem Heilsruf Gottes — vollkommen entfremdet wurde. Vielmehr stellen nach der Lehre der Kirchenväter die Gnade und die Freiheit die zwei Flügel des Menschen bei seinem Aufstieg zu Gott dar, wie auch der heilige Maximus Confessor betont." „Obwohl uns die Ursünde der **gratia paradisi beraubte,** blieb der Mensch ein potentieller Teilhaber des Geistes" (Vortrag S. 6).

Als orthodoxe Sicht stellte er heraus: „Die Rechtfertigung ist, da sie Teil des objektiven Heils ist und das Wirken der göttlichen Gnade im Wesen und Leben des Menschen ausmacht, die Geburt des Menschen zum Leben in Christus, sowie Stärkung und Wachsen zu diesem Leben; gleichzeitig ist sie Wiedergeburt zum Leben als neuer Mensch und zu seiner Heili-

gung in Jesus Christus durch das Wirken des Heiligen Geistes". Gemäß Röm. 8, 30 „unterscheidet die orthodoxe Lehre **drei Stufen im Prozeß** des Einpflanzens und des Wachsens des Lebens Jesu Christi im Menschen, nämlich die **Berufung**, die **Rechtfertigung** und die **Heiligung** oder **Verherrlichung**. Folglich geht der eigentlichen Rechtfertigung eine Vorbereitung des Menschen voraus, die insbesondere aus der Berufung besteht", nämlich die mit der Verkündigung des Wortes Gottes (Röm 10, 17) verknüpfte innere Wirkung der Gnade, „sie wird gekrönt von ihrer Vervollkommnung, die **Verherrlichung** oder **Vergöttlichung** genannt wird" (S. 10). Die Termini **Rechtfertigung** und **Heil** sind austauschbar, man kann „gleichermaßen sagen: der Mensch wird durch den Glauben und gute Werke aufgrund des göttlichen Gnadenwirkens und seines Mitwirkens mit der Gnade gerechtfertigt oder er erlangt somit das Heil."

Von Schrift und Tradition her sieht Radu „zwei Hauptaspekte der eigentlichen Rechtfertigung, nämlich die **Vergebung der Ursünde** und der **persönlichen Sünden** sowie ihrer **Schuld** und die **Erneuerung** und **Heiligung** des Menschen in Jesus Christus" (S. 10). Dabei handelt es sich „nach der Lehre der Orthodoxen Kirche um eine **tatsächliche Sündentilgung** und nicht um eine Verdeckung oder Nichtberücksichtigung der Sünden, wie dies in protestantinischen Auffassungen ... behauptet wird; der Gerechtfertigte wird der Gnade nach zum Sohn Gottes und es gibt in ihm nichts mehr, was unrein oder Gott nicht wohlgefällig ist." Die tatsächliche Beseitigung der Ursünde bedeutet zugleich die „Beseitigung der Vergänglichkeit aus dem ganzen Wesen des Menschen" (S. 13).

Mit der Sündentilgung als dem negativen Aspekt hängt zugleich die **Erneuerung** oder **Heiligung** als der positive Aspekt, der Rechtfertigung zusammen. Er zeigt sich insbesondere „in der neuen Existenzweise des in der Taufe Gerechtfertigten" (S. 15), dem ontologischen Status erneuter **justitia originalis**, dem neuen Leben in Christus. Hierbei zitiert Radu den Gedanken von **Ioannis Panagopoulos**: es „ist die Taufe eine reale Partizipation an Tod und Auferstehung Christi und eine reale **Anthropophanie**, ebenso wie die Taufe Jesu im Jordan eine reale **Theophanie** war" (S. 17).

Auf Dimitru Radus Darlegungen stützt sich auch eine inhaltliche Differenzierung des Verständnisses von **Vergöttlichung**, die in These 2 des gemeinsamen Kommuniqués aufgenommen wurde: „Orthodoxe Theologie kann dabei zwischen der Vergöttlichung **im eigentlichen** Sinne, in der Gott allein durch die Gemeinschaft mit Christus im Heiligen Geist den Christen über den Tod hinaus zur Vollendung führt, und der Vergöttlichung **im weiteren Sinne**" (Hervorhebungen Dpm.) „unterscheiden, die der Weg der Heiligung des Menschen im Kampf gegen die Sünde von der Taufe bis an das Ende des irdischen Lebens ist. Dieser Weg, also die Vergöttlichung im weiteren Sinn, schließt die **Rechtfertigung** mit ein, die von der Verherrlichung gekrönt wird, so kann es bereits der heillige Apostel Paulus schreiben (Röm. 8, 29. f.)."

In diesem Dialog „Goslar V" wies der damalige Präsident und jetzige Bischof Heinz Joachim Held in seinem Vortrag über „Rechtfertigung und Verherrlichung nach dem Zeugnis des Neuen Testaments" darauf hin, „daß

sich der Reichtum der biblischen Botschaft nicht in einen einzigen Begriff fassen oder auf eine bestimmte Formel bringen läßt" (Vortrag S. 4). In ähnlicher Weise wie in dem soeben angeführten Zitat von Dumitru Radu über die „Rechtfertigung ... die von der Verherrlichung gekrönt wird", verknüpft Held den paulinischen Gedanken der Rechtfertigung mit dem johanneischen Verständnis der Verherrlichung, zeigt mit dem Hinweis auf Röm 5, 1—2 und Röm 8, 29—30, „daß und wie Rechtfertigung und Verherrlichung zusammengehören" (S. 5). Dies läßt ihn im Sinne einer Verständigung den unbiblischen Begriff der „Vergottung" oder „Vergöttlichung" vom biblischen Ansatz her durch den Begriff der **„Verherrlichung"** ersetzen.

Held betont den unmittelbaren Bezug von Rechtfertigung und Verherrlichung: „Die Verherrlichung folgt auf die Rechtfertigung und ist die letzte Stufe im Heilshandeln Gottes an den Menschen: Die Rechtfertigung zielt auf die Verherrlichung; die Rechtfertigung ist kein Selbstzweck und kein Endziel, sondern eine Stufe in einem dynamischen Geschehen von Gott her, das zu der vollen und unzerstörbaren Gemeinschaft des Menschen mit Gott hinführt, mehr noch: zu einer **„Wesensverwandlung"**, die den Glaubenden Christus ähnlich, ja am Ende sogar zum Träger seines Bildes macht" (S. 8).

Auch Georg Kretschmar hat in seinem Vortrag die Begriffe **Vergottung** und **Verherrlichung** gleichsetzt, und so formulierte das Hauptthema von „Glosar V" im Kommuniqué: „Rechtfertigung und Verherrlichung (Theosis) des Menschen durch Jesus Christus".

Wenn wir die in den Thesen zusammengefaßten Ergebnisse der beiden von der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands und der EKD speziell über diese Thematik geführten Dialoge vergleichen, zeigt sich eine beachtliche Übereinsimmung.

Es wurde deutlich, daß das in den unterschiedlichen Traditionen unserer Kirchen entwickelte Denken mehr Verbindendes als Trennendes beinhaltet. Die beiden Schlüsselbegriffe werden nicht als Gegensätze sondern aufeinander bezogen verstanden.

So heißt es im Kommuniqué von „Goslar V": Das „Heilswerk wird in der Tradition der Orthodoxen Kirche insbesondere als Vergöttlichung (Theosis, deutsch auch Verherrlichung) beschrieben, in evangelischer Theologie vor allem als Rechtfertigung (iustificatio) oder Rechtfertigung und Heilligung (sanctificatio). Beide Aussagen blicken auf das eschatologische Ziel, in dem wahres Menschsein zur Erfüllung kommt und damit das rechte Verständnis des Lebens der Getauften und Gerechtfertigten unter der Gnade Gottes in der Gnade Gottes in der noch pilgernden Kirche" (These 1).

Daraus ließ sich folgern: „Völlige Übereinstimmung besteht zwischen uns im Verständnis des Zieles des Weges zur Vollendung, das Gott seinem Volk verheißen hat, der Teilhabe an Gottes Herrlichkeit in der Gemeinschaft mit dem gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Christus kraft des Heiligen Geistes. Auch wenn das Wort Vergöttlichung der Sprache evangelischer Frömmigkeit in der Regel fremd ist, so doch nicht die Sache; zumal die gottesdienstlichen Lieder der Reformation zur Weihnacht in Übereinstimmung mit den Vätern der Alten Kirche davon singen. Wir bekennen auch gemeinsam, daß die Teilhabe an der göttlichen Natur (2 Petr 1 ,4) den

wesenhaften Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht aufhebt" (These 3).

Entsprechend heißt es im 4. Gespräch der Finnen II, 4: Christus „ist der Hohepriester, der durch sein Opfer für ein und allemal Versöhnung und Rechtfertigung gebracht hat. Er ist der König, in dem die menschliche Natur vergottet wurde, d.h. erhoben wurde zum göttlichen Leben (promoted to divine life)." Übereinstimmend heißt es dort weiter III, 3: „In der hl. Taufe werden wir Teilhaber an Christus (participants in Christ) in realer Weise", ferner III, 6: „Durch die Teilhabe an Leib und Blut in der hl. Eucharistie empfangen wir Ihn in unseren Herzen durch Glaube und Liebe. Dadurch haben wir äußerlich und innerlich teil an seiner göttlichen Natur."

„Goslar V" bezieht dies zugleich auf tiefere Übereinstimmungen im Blick auf den „Weg der Heiligung, des neuen Lebens in Christus, im ihm immer mehr Ähnlichwerden (2 Kor. 3, 18; Gal. 4, 19)" (These 4).

Allerdings findet sich in den Ergebnissen dieser Dialoge eine unterschiedliche Nuancierung im Verhältnis von Rechtfertigung und Theosis. Im 4. Gespräch der Finnen erscheinen sie als zwei Stufen: „So sind wir in der Taufe gerechtfertigt und beginnt die Vergottung, d.h. die Teilhabe am göttlichen Leben" (III, 3), „durch sein Gerechtfertigtwerden beschreitet der Christ einen neuen Weg, der zur Vergottung führt" (IV, 4).

„Glosar V" verweist bei grundsätzlicher Nähe auf die unterschiedlich verwendete Begrifflichkeit: Indem hier für die orthodoxe Theologie zwischen der Vergöttlichung im eigentlichen Sinne und der Vergöttlichung im weiteren Sinne unterschieden wird, heißt es von letzterer, daß sie „der Weg der Heiligung des Menschen im Kampf gegen die Sünde von der Taufe bis an das Ende des irdischen Lebens ist. Dieser Weg, also die Vergöttlichung im weiteren Sinn, schließt die Rechtfertigung mit ein, die von der Verherrlichung gekrönt wird ..." (These 2). Und dabei sollten wir nicht übersehen, daß im Unterschied zur These 1, wo die Begriffe Verherrlichung und Vergöttlichung gleichgesetzt sind, hier in These 2 Verherrlichung als ein Teilaspekt der Vergöttlichung erscheint.

Der orthodoxen Sicht wird gegenübergestellt: „In evangelischer Theologie wird dagegen das Wort Rechtfertigung in der Regel auf den ganzen Heilsweg Gottes mit dem Getauften und Glaubenden bezogen ...". Allerdings macht es auch These 4 noch nicht genügend deutlich, inwiefern Rechtfertigung und Heiligung zusammenzufassen oder zu unterscheiden sind.

Als ein wichtiges Ergebnis von „Goslar V" dürfte schließlich die Festellung zu sehen sein: „Der forensische Grund der Rechtfertigung und ihre Wirklichkeit als Erneuerung des Menschen dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden" (These 6). Es müßte jedoch noch über das Verständnis von Erneuerung nachgedacht werden. Denn während Dumitru Radu in seinem Vortrag (S. 16) von der erneuerten justitia originalis spricht, hatte Luther schon früh das traditionelle Verständnis der restitutio in integrum aufgegeben und stadt der verloren gegangenen iustitia originalis die darüber hinausführende iustitia Christi als Grundlage des novum esse betont (Scholien zu Ps 84, 14; WA 4, 19.28—30).

Insgesamt können wir wohl davon sprechen, daß unsere Kirchen auf dem Wege des gegenseitigen Verstehens ein beachtliches Stück vorangekommen sind. So konnte sehr zutreffend schon in der Einleitung des Kommuniqués zum 5. theologischen Gespräch von Vertretern der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands und der Russischen Orthodoxen Kirche vom Jahre 1980 — ohne die noch bestehenden Differenzen zu verschweigen — erklärt werden: „Bei den vorhergehenden Gesprächen wurde festgestellt, daß die zentralen Aspekte der lutherischen sowie der orthodoxen Heilslehre, d.h. der Rechtfertigung und der Vergöttlichung, ihre sichere Grundlage im Neuen Testament haben, und daß eine große Übereinstimmung (unanimity) hinsichtlich dieser beiden Aspekte besteht. Dieser Konsens beruht auf der Lehre von Christus, der für unsere Kirchen gemeinsamen Basis. Christus ist der Grund unserer Rechtfertigung und Vergöttlichung."

REZUMAT

Îndreptare şi Îndumnezeire

Într-o primă secţiune, autorul înregistrează câteva exprcsii autoritative care susţineau incompatibilitatea structurală a celor două viziuni soteriologice concentrate în termenii „justificatio" şi „deificatio": ortodocşii acuză justificarea de juridism, protestanţii respingând îndumnezeirea drept fizicism, naturalizare a harului.

În cea de-a doua parte sunt trecute în revistă principalele mărturii biblice şi patristice în favoarea lui „théosis": Ioan 10, 34; II Petru 1, 4; Sf. Ignatie; Irineu; Athanasie, Grigorie de Nyssa, Dionisie Areopagitul, Ioan Scărarul, Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama, Nicolae Cabasila.

Partea a treia e consacrată interpretării sensului termenilor „justificatio" şi „deificatio" (ultimul apare textual explicit între 1513—1519) la Martin Luther, pe baza a două recente monografii pe această temă (1989, 1990) a doi teologi luterani finlandezi. Dificultăţile receptării ideii de „théosis" în teologia reformatorică şi protestantă actuală se explică prin influenţa nominalismului medieval şi, respectiv, aceleia a lui Kant şi A. Ritschl care au accentuat tranşant ca o opoziţie ireductizilă diferenţa dintre personal-ontologic, etic-fizic, opoziţie ignorată în patristică.

Partea a patra şi ultima e consacrată trecerii în revistă a poziţiilor exprimate pe tema aflată în studiu în soteriologia ortodoxă contemporană şi, mai ales, în discuţiile şi rezultatele obţinute in dialogurile ecumenice bilaterale între teologi ortodocşi şi teologi lutherani. Se insistă, evident, asupra celor două sesiuni de dialog consacrate explicit dezbaterii temei „justificare şi deificare": 1977 între delegaţii Bisericii ortodoxe Ruse şi cei ai Bisericii Evanghelice din Finlanda, şi 1988 (Glossar V) între delegaţii Bisericii Ortodoxe Române şi ce iai Bisericii Evanghelice din Germania (sunt discutate referatele pr. prof. D. Radu şi ale prof. H.J. Held şi G. Kretschmar). În concluzie se evidenţiază faptul că dialogul a permis înainte de orice deblocarea unor prejudecăţi instalate mai vechi (nici justificarea nu e exclusiv un proces exterior, forensic, nici îndumnezeirea nu e un proces fizic, natural), ceea ce nu a anulat însă cu totul divergenţele din soteriologie, deplasându-le spre antropologie. (I.I.I.).

Prof. Dr. Alexandru Duțu, București

LITERATURA PATRISTICĂ ȘI LECTURA INTENSIVĂ ÎN TRADIȚIA ORTODOXĂ

Citite în cadrul slujbelor bisericești sau ca lectură privată, textele patristice ocupă un loc deosebit în cadrul operelor scrise, nu numai datorită conținutului și caracterului lor, ci și datorită modului în care sunt receptate. Ca și **Biblia**, scrierea patristică solicită un anume grad de pregătire prealabilă a cititorului, nu numai sub raportul cultural, cât mai ales sub cel spiritual. Opera patristică provoacă reverență și se citește cu devoțiune: aceasta nu înseamnă că ea nu se pretează unei analize critice. Dar funcția ei principală este să formeze personalitatea, în mod integral, și nu să faciliteze doar achiziționarea unor cunoștințe. Opera patristică este citită așa cum un discipol ascultă un maestru, în cadrul unui proces de inițiere. Avântul tiparului și industrializarea lui au făcut mai greu perceptibil acest aspect fundamental. Îl putem regăsi, cu ușurință, urmărind modul în care lectura se asociază cu rugăciunea în cadrul slujbelor bisericești și, mai ales, în perioada Postului Mare, când pedagogia slujbelor este evidentă. Pentru că altfel, caracterul intrinsec al textului patristic poate fi acoperit nu atât de bogăția producției tipografice, cât de caracterul predominant informativ dobândit de literatura savantă din secolul nostru.[1]

Prezența sporită a tipăriturilor, îndeosebi în viața orășenilor, a adus cu sine un nou mod de lectură, așa-numita **lectură extensivă** care are drept caracteristică apelul la variate categorii de texte, iar drept scop acumularea de cunoștințe. **Lectura intensivă** a avut însă alt caracter și alt scop, întrucât s-a concentrat asupra unor texte de gen asemănător pe care le-a aprofundat prin intermediul unei lecturi concentrate, de scurtă durată, menită să hrănească meditația pe o perioadă îndelungată de timp. Lectura intensivă preferă textele scurte și dense, care pot forma obiectul unei cugetări îndelungate, așa cum sunt maximele, sentințele sau „capetele" (ca, de exemplu, „capetele despre dragoste" ale Sfântului Maxim Mărturisitorul). Cel mai cunoscut text din cultura română pe care-l avem la dispoziție, în această privință, este recomandarea către cititorii cărții **Învățături creștinești**, tipărită la Snagov în 1700: arătând că sfaturile cuprinse în cartea de format mic, portabilă, se adresează atât călugărilor, cât și mirenilor, tipograful le spune acestora s-o citească seara, „după grijile lumii", iar „de nu vor putea să o

1 Vezi volumul *Les usages de l'imprimé* editat de Roger Chartier, Fayard, 1987

citească toată într-o zi, iar mai puțin vor putea ca să o procitească în fiecare zi câte un cap, mai înainte până ce nu încep grijile".[2]

Lectura se făcea apoi cu voce tare sau silențios, adică fie într-o adunare, spre folos comun, fie într-un loc privat, spre folos personal. Interesant este faptul că literatura patristică este utilizată în ambele scopuri, fie pentru lectura făcută în cadrul slujbelor sau la masă, fie pentru lectura făcută în chilie. Foarte probabil că indicațiile date practicării rugăciunii au fost însușite pe calea lecturii personale, fie cu voce tare, fie silențioasă, în timp ce textele de caracter exegetic și de îndrumare morală au fost difuzate prin lectura cu voce tare în adunare.

În textele pe care le-a adunat Părintele Stăniloae în volumul VIII al *Filocaliei*, în capitolul deosebit de original și important pentru istoria culturii românești: **Din istoria isihasmului în Ortodoxia română**, recomandările se axează mai ales pe practicarea rugăciunii, și nu pe lectură.[3] Dar știm că asceții au îmbinat întotdeauna rugăciunea cu lectura intensivă. Părintele Stăniloae povestea că atunci când a apărut volumul I din **Filocalie** s-a trezit la ușă, într-o seară în care ploua torențial, cu părintele Iustin de la Cernica, un părinte mic de stat, care știa **Psaltirea** pe dinafară și era de o bunătate care topea toate încrâncenările. Părintele petrecuse câțiva ani buni la Sfântul Munte Athos, înainte de cel de al doilea război mondial. Când a deschis ușa părintele Stăniloae și l-a întrebat cum de a pornit la drum pe o vreme așa de rea, părintele Iustin i-a răspuns că aflase că au fost tipărite texte filocalice și nu mai putea întârzia în a le dobândi.

Dacă modul în care textele patristice și cu precădere cele filocalice au fost citite în chiliii rămâne cufundat în tăcerea nevoitorilor, pedagogia Bisericii este mai ușor de reconstituit pornind de la indicațiile tipiconale. Mărturia care poate fi adusă la capitolul lecturii private este că în anii '50, când literatura religioasă a fost scoasă din circuitul public, au început să circule, sub formă dactilografiată, texte copiate după vechile traduceri. Astfel, un volum cuprinzând **Cuvintele** Avvei Dorotei era dactilografiat în 1953, făcându-se precizarea că textele au fost „prescrise și îndreptate, adăugându-se și alte oarecari cuvinte ale Avvei Dorotei". Dacă vom compara această versiune cu cea realizată de Părintele Stăniloae (**Filocalia**, vol. 9, p. 503), vom constata că punctul 10 este mai scurt redat în traducerea episcopului Filaret de Râmnic, iar limba poartă amprenta epocii: „La fel cum cineva îmbrăcat fiind cu haine de aur, dacă vei arunca deasupra lui vreun petec de haină întinată, fuge ca să nu se mânjească haina lui cea cinstită, așa și sfinții, îmbrăcați fiind cu faptele cele bune, fug de slava oamenilor ca să nu se spurce de ea. Iar cei ce iubesc slava cea deșartă, se aseamănă cu cei goi. Că precum aceia de găsesc vreun petec se sârguiesc să-și acopere rușinea cu el, la fel și cei goi de fapte bune caută slava oamenilor ca să-și acopere goliciunea cu ea". Apoi lipsesc din text câteva rânduri care se află în versiunea Stă-

2 Text reprodus în *Bibliografia românească veche*, tom I, p. 392. [illegible] mai larg, problema se încadrează într-o istorie a devoțiunii, care nu a fost scrisă încă (în acest sens, articolul nostru din „Revue des études sud-est européennes", 1991, 3—4, p. 241—245).

3 Vezi *Filocalia*, vol. VIII, București, 1979, p. 553 și urm.

niloae, unde se vorbeşte de „porfiră", „de se va voi să se coasă pe haina lui un petec murdar" etc.

Indicaţiile tipicoanelor ne arată că lecturile de texte patristice, făcute cu voce tare în Biserică, aveau caracter intensiv şi de împletire cu rugăciunea.

Tipicul cel Mare, pe care cunoscutul liturgist Al. Dmitrievsky l-a cercetat cu amănunţime, a avut mai multe versiuni, după cum notează şi Sf. Simeon al Tesalonicului.[4]

În ediţia românească de la Iaşi, din 1816, scoasă cu blagoslovenia şi sub oblăduirea Mitropolitului Veniamin Costache,[5] prevederile referitoare la citiri se află cuprinse în capul 51, intitulat „Rânduiala tipicului sfintei şi marei Patruzecimi, adecă a Triodului". Ca regulă generală, rânduind „cum se citeşte Evanghelia şi tâlcuirea acesteia", Tipicul prevede în cap. 12 următoarele: „Se cuvine a şti cum că... din duminica cea dintâi a sfintei patruzecimi, sâmbetele şi duminicile se citeşte Sf. Evanghelie a Sf. Marcu. Iar la utrenii cele şase zile ale Hrisostomului. Iar întru celelalte zile ale Patruzecimii la toată utrenia se citesc patru cetiri: 2 ale Sfântului Efrem şi 2 din Lafsaicon, iar pe Sfântul Ioan Scărarul îl citim la ceasuri. Iar la masă se citesc peste tot anul Vieţile Sfinţilor şi Patericul" (p. 23), iar la începutul Sf. Patruzecimi arată că „învăţătura Prea Cuviosului Părintelui nostru Teodor Studitul... se citeşte negreşit întru toate miercurile şi vinerile Sfintei şi Marei Patruzecimi" (p. 498). Aceasta fiind armătura de învăţături ale marelui post, celelalte cuvinte vor veni să limpezească şi să accentueze unele momente mai importante ale acestui mare proces pedagogic.

Citirea o încadrează însă Tipicul într-o serie de prevederi de alt gen, care sunt menite să ajute efectuarea şi urmărirea lecturii, povăţuind pe cititori şi ascultători. Pentru că, după ce în cap. 32 se orânduieşte „să nu se facă vorbă în biserică", în cap. 33 se arată că „se cuvine a avea deşteptător" care „în sfânta şi marea Patruzecime" să fie pus să deştepte pe fraţii ce ar aţipi în vremea cititului şi „pre fieştecarele dacă îl află dormind îl deşteaptă pe el cu linişte, iar el sculându-se, merge în mijloc şi face trei metanii cu genunchele la pământ şi către strane câte una şi mergând şade la locul lui. Însă aceasta acum nu se face... pentru îndeletnicirea noastră cea lenevească", iar la începutul postului la prima luni, la ceasul 3, unde se indică cetirea de la Sf. Ioan Scăraru, se adaugă: „şi începe de acum monahul cel rânduit a deştepta pe fraţi" (p. 499). Tot astfel în Sâmbăta Mare, când se face citire îndelungată de la Faptele Sf. Apostoli, se atrage atenţia ascultătorilor să fie cu luare aminte pentru a se păzi de „ispititorul vrăjmaş" (p. 569).

Pe de altă parte, atât prin indicaţiile puse la ziua respectivă, cât şi prin prevederi speciale, se arată că masa se înglobează şi ea în viaţa de rugăciune şi trezvie. Indicaţii ca cea din Marea Marţi: „iar cealaltă parte de cetire rămasă din cuvântul Sf. Ioan Gură de Aur o cetim la masă" (p. 551) se con-

4 Sf. Simeon, *Tractat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe*, Bucureşti, 1965, p. 329.

5 În prefaţa la *Tipicon*, mitropolitul Veniamin arată cum a fost tradus tipicul Sfântului Sava şi că s-a acordat atenţie limbii, „ştiind că unii din cititori din cei pe la ţară se află cam slabi spre cetire".

topesc cu acelea care prevăd ca la masă „să nu grăiască nicidecum unul cu altul, nici măcar cu cât de mic cuvânt, afară de Psalmi şi de o cetire. Iar dacă s-ar întâmpla vreme de nevoe, numai cu singur cel mai mare dator este cineva să grăiască sau cu cela ce slujeşte la masă, însă cu sfială şi cu cucernicie" (cap. 38, p. 48). Rânduirea cu amănunţime a numărului metaniilor, din care se atrage atenţia să nu se scadă vreuna, a numărului de câte ori este potrivit a citi Psaltirea în săptămână, smeritele cereri de iertăciune reciprocă („Blagosloveşte Părinte Sfinte şi mă iartă pe mine păcătosul") spuse la ieşirea din adunarea bisericii, indicaţia (pe care o repetă şi Triodul) ca fiecare să păstreze un anume chip: „mâinile avându-şi pe piept, iar capetele plecate, ochii avându-i în jos, iar ochii inimii căutând la răsărituri, rugându-se pentru greşalele nostre şi aducându-ne aminte de moarte" (p. 494), toate acestea alcătuiesc o minunată ţesătură menită să îmbrace în haină strălucită pe următorul Domnului. Ritmarea vieţii fizice, prin metanii, închinăciuni şi cântări, ca şi a celei gânditoare, prin cugetări şi rugăciune, rânduiesc pe fiecare ascultător într-o mare universitate, menită să-l împodobească şi să-i aducă dumnezeiasca schimbare a dreptei Celui Înalt.

De altfel, atenţia cu care este reglementat acest proces de învăţământ constituie o puternică mărturie. În cap. 45, rânduindu-se „Casa de osebi", se arată că în această chilie (sau atelier, cum i-am spune noi), menită să adăpostească pe părinţii care lucrează „după rânduiala aşezământului vieţilor de obşte", trebuie aşezat un mai mare care să citească fraţilor celor ce lucrează, să-i mustre când vorbesc cele deşarte şi „stihuri a le începe lor", „aşişderea şi pe cei necărturari a-i învăţa pe dânşii dumnezeieştile Scripturi". Importanţa care se acordă acestui diadoh rezultă şi dintr-aceea că el e menit să ţină locul mai marelui, când acesta nu este acasă. „Iar dacă nu este nimenea la aceasta vrednic, să lase slujba, până când se va afla cineva vrednic la slujba aceasta" (p. 53—54).

În acest cadru se înţelege că prevederile tipiconale privitoare la cetiri, capătă o deosebită semnificaţie.

În acelaşi duh, Aşezământul Mânăstirii Studiţilor rânduieşte învăţătura şi ascultarea graiurilor Sf. Părinţi, mai ales în Patruzecime, ca o importantă parte a procesului de educaţie creştinească şi de creştere duhovnicească.

Orânduite sub oblăduirea învăţăturii sfinţitului proestos şi igumen, Sf. Teodor, care adesea povăţuia frăţimea „să ascultăm cu mare luare aminte citaniile, că precum trupul se hrăneşte şi creşte cu hrana pâinii, aşa şi sufletul se hrăneşte cu cuvintele dumnezeieşti",[6] canoanele studite nu au acea bogăţie din trimiteri pe care o suplinea ,desigur, Tipicul cel Mare; ele conţin însă o serie de prevederi care ne dezvăluie, măcar în parte, acea înfloritoare activitate cărturărească din strălucita mănăstire a intelectualizatului Imperiu Bizantin. „Întăriţi-vă şi voi scriitorilor, le spune povăţuitorul cel mare, spre slujba voastră, că sunteţi însemnători ai pravilelor dumnezeieşti şi scriitori ai cuvintelor Duhului, spre folosul nu numai al celor de acum, ci şi al celor ce vor fi după noi".[7]

6 Sf. Teodor Studitul, *Cuvinte*, Bucureşti, 1940, p. 225.
7 *Idem*, p. 166.

Alegerea textelor ce trebuiesc citite în perioada Patruzecimii s-a făcut sub acelaşi Duh al înţelepciunii care povăţuieşte întreaga lucrare a Bisericii.

Vreme de pocăinţă, perioada Postului Mare trebuia pusă sub semnul întoarcerii la noi înşine şi, ca atare, avea să conţină îndemn statornic la umilinţă, afară de Sf. Efrem Sirul, care ajuns pe culmile sfinţeniei, cerea ucenicilor să se roage pentru dânsul şi despre care Sf. Grigorie Nissis zice că înlănţuirea suspinelor şi a lacrimilor sale „o va vedea cineva dacă va ceti în scripturile lui, că îl va afla că plângea, nu numai în cuvintele cele pentru pocăinţă şi pentru nărav şi pentru bună petrecere, ci şi întru cuvintele lui de praznice, unde multă bucurie s-au obişnuit cei mulţi a arăta în cuvinte, iar el pretutindenea acelaşi era şi neîncetat cu darul umilinţei se îmbogăţea".[8] Deajuns este să socotim că, în liniştea nopţii în care se împleteşte zumzetul Utreniei, glasul Sf. Efrem devine glasul fiecăruia şi durerea sa cuprinde neputinţa şi năzuinţa fiecăruia, când virsuieşte: „Auzi, o Stăpâne, plângerea mea şi primeşte graiurile cererii mele, care le aduce păcătosul ruşinându-se de Tine... şi dăruieşte-mi, păcătosului, puţină vreme ca să aflu timp de pocăinţă, Iubitorul de oameni, Bunule!"[9]

Cu aceasta se împreună sfaturile Sf. Ioan care a scris Scara, ca rod al nevoinţei şi al iscusinţei duhovniceşti dobândite în 80 de ani de viaţă închinată lui Dumnezeu. Scara ajută pe cei ce s-au lepădat de lume (iar lume, Sf. Părinţi numesc patimile), să se suie, de-a lungul întregului post, biruind ispite şi neputinţe, până la dragostea cea dumnezeiască, ultima treaptă a desăvârşirii.

Făcând mai vii cuvintele acestor Sf. Părinţi, s-a rânduit a se citi şi cartea intitulată Lafsaicon, care „arată nevoinţa cea sfântă şi viaţa cea vrednică de laudă şi luptele sfinţilor şi precuvioşilor Părinţi, care cu vitejie s-au luptat în pustităţi ,pentru râvna şi urmarea celor ce voiesc să izbândească petrecerea cea plăcută lui Dumnezeu".[10] Rânduite a fi citite în vremea Litiei, săvârşită în pridvor pentru a închipui „alungarea noastră din Rai şi pocăinţa împreunată cu rugăciunea pentru redeschiderea uşilor Cerului şi a milostivirii dumnezeieşi",[11] cuvintele Sf. Teodor Studitul fac îndemn, atât la umilinţă, cât şi la dragostea cea obştească, necesară vieţuirii într-o mare comunitate.

De asemenea, plină de semnificaţie este şi citirea Exaimeronului Sf. Ioan Gură de Aur, în locul tâlcuirii Evangheliei. Citirea cărţii Facerii în perioada postului este, desigur, o reminiscenţă a prevederilor sinagogale, întărită de autoritatea Sf. Ioan Hrisostomul şi a Sf. Ambrozie, şi având drept temei ideea că „începutul postului era luat drept un fel de început de an nou, capăt al ciclului lecturilor liturgice".[12] Citirea exaimeronului era menită să deslușească mai bine această semnificaţie; este de remarcat că lectura se mai face, în

---

8 Sf. Grigore de Nysa, *Cuvânt de laudă la cuviosul părintele nostru Efrem Sirul*, în: *Cuvintele şi învăţăturile Sf. Efrem Sirul*, Neamţ, 1918, vol. I, p. 10.

9 *Cuvânt pentru frica sufletelor*, în *idem*, p. 239.

10 *Lafsaiconul*, Istoria lausiacă întocmită de Palladius, a fost tradus în 1760 şi tipărit la Bucureşti (aici din Predoslovie); a fost retipărit prin grija PSS Episcop Andrei de Alba Iulia.

11 Pr. Prof. Ene Branişte, *Curs de liturgică* (dactilo), p. 335.

12 Dr. A. Baumstark, *Liturgie comparée*, „Irenikon", 1934, p. 389.

pericope bineînțeles mai scurte, și în ajunul tuturor Praznicelor împărătești, având drept scop să arate că Mântuitorul care S-a întrupat și a lucrat mântuirea noastră, este Unul și Același cu Cuvântul Care a făcut cerul și pământul și a grăit cu proorocii și cu drepții Vechiului Testament. Tâlcuirea Exaimeronului mai împlinește și acea nevoie sufletească pe care o simte cel ce se pocăiește și care se întoarce la Făcătorul său, nevoie pe care Psalmistul o pomenea, zicând: „Adusu-mi-am aminte de zilele cele din început, cugetat-am la toate lucrurile Tale, la faptele mâinilor Tale am gândit".[13]

Citirile, care se fac în săptămâna brânzei, din cuvintele „arătătorului de cele dumnezeiești Vasilie" sunt legate de pregătirea pentru post care se face în acest răstimp și sunt orânduite într-o urmare treptată: primul cuvânt „Să luăm aminte de noi înșine" ne învață să distingem ce suntem noi de ceea ce este al nostru și de ceea ce este împrejurul nostru, pentru a putea să dăm toată atenția numai propriei și adevăratei noastre ființe, sufletul; al doilea cuvânt, „Pentru mulțămire", ne arată cum putem plânge pentru dragostea lui Dumnezeu și cum ne putem bucura gândind la fericirea veșnică, iar al treilea ne face îndemn spre post.

Așa se înlănțuie și celelalte graiuri ale Sf. Macarie, ale Sf. Anastasie Sinaitul, al doilea Moise, cum a fost numit mai târziu, și întreaga succesiune de cuvinte din Săptămâna Patimilor.

Menite acestei perioade, Triodul mai conține, ca adaus, două cuvinte de o deosebită importanță: Viața Sf. Maria Egipteanca a Sf. Sofronie al Ierusalimului, care împreună cu Ioan Moschus a adunat și pildele din Limonar, mare apărător al ortodoxiei împotriva ereziei monotelite (secolul al VII-lea) și Istoria Acatistului „din scripturi vechi așezată". Mai trebuie adăugate și frumoasele sinaxare compuse de Nichifor Calist Xantopol, vestitul istoric și liturgist din veacul al XIV-lea, prin adunarea graiurilor Sf. Părinți cuvântători ai ortodoxiei, mai cu seamă ale Sfinților Ioan Hrisostom, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie al Nisei, Atanasie cel Mare și Chiril al Alexandriei.

Urmând indicațiile date de Triod și cele din Tipicul Mare, putem reface schema tuturor lecturilor pe zile pentru toată durata Postului Mare. In acest răstimp accentul cade pe metanoia și de aceea lecturile sunt mai numeroase și mai strâns legate de rugăciunea făcută în Biserică.[14]

Cert este că lecturile sunt concentrate, au caracter intensiv și o funcție precisă, întrucât se axează pe o temă centrală, aceea a umilinței și a întoarcerii la Dumnezeu. Pentru noi, cei care trăim într-o civilizație a corpului, înțelegerea procesului de învățământ cu ajutorul textelor patristice este mai dificilă. Esențial ni se pare a fi faptul că lectura acționa direct asupra minții și a sufletului, pentru a le deschide spre marile înțelesuri ale existenței și a le face să se apropie de Dumnezeu. În acest sens, un fragment din Pateric redă cu claritate sensul lecturilor din timpul Patruzecimei: „Vorba cea multă,

---

13 Fericitul Teodorat explică: „Am luat în mintea mea de câte primejdii pe strămoșii noștri i-ai slobozit". (*Tâlcuire la cei 150 de Psalmi*, Buzău, 1840, p. 148).

14 Mai pe larg, în teza noastră: *Citirile din Sf. Părinți în perioada Triodului*, București, Institutul Teologic, 1957. Referitor la calendarul liturgic, de văzut și nota noastră (semnată G. Săndulescu) din „Mitropolia Olteniei", 1958, 3—4.

iscodirea pentru dumnezeire şi citirea cea cu multă cercare a cuvintelor celor pentru credinţă, acelea usucă lacrimile şi gonesc umilinţa de la om. Iar tu, fiule, citeşte vieţile şi graiurile Sfinţilor prea cuvioşilor părinţi şi acelea îţi vor lumina sufletul tău" (IV, 16). Cu siguranţă, datorită faptului că Sfinţii părinţi au îmbinat constant vorba cu fapta.

PATRISTIC LITERATURE AND INTENSIVE READING

Patristic works included in **Philocalia** — which Father Dumitru Stăniloae translated into Romanian in a new version with modern comments — have been read along the centuries as well in public as for personal use. In both cases the reading was rather intensive than extensive: it was considered a food for meditation and les a mean of acquiring knowledge. The best proof thereof is found in the liturgical rule for the period of Lent: the **Typikon** and the **Triodion** specify the texts that must be read in the Church during this period of fasting and penitence — works by St. John Chrysostomos, St. John Climax, St. Dorotheus, Historia Lausiaca, St. Ephem, St. Theodore Studites, St. Basil of Caesarea and others. Reading was done aloud during work-time and at dinner. But much of **Philocalia** has been used mainly for private reading in order to sustain prayer. In the '50, when religious literature was interdicted in Romania, many works were multiplied by type-writer and used for personal reading, mostly silent reading. These versions reproduced old Romanian translations kept in manuscript form and are quite often mentioned by Father Stăniloae in his introductions to the printed volumes.

Prof. Dr. Karl Christian Felmy, Erlangen

DIE VERDRÄNGUNG DER ESCHATOLOGISCHEN DIMENSION DER BYZANTINISCHEN GÖTTLICHEN LITURGIE UND IHRE FOLGEN

Unter den mittelalterlichen byzantinischen Liturgiekommentaren erfreut sich die „Erklärung der Göttlichen Liturgie“ des Nikolaos Kabasilas (geb. zwischen 1319 und 1323, gest. um 1397/98)[1] heute besonderer Wertschätzung.[2]

Ohne Zweifel sind die Vorzüge dieses Kommentars beachtlich. Die Liturgie-Ausslegung ist bei Kabasilas Herzstück einer am gottesdienstlichen Vollzug orientierten Gesamt-Mystagogie, die deshalb neben dem Liturgiekommentar im strengen Sinne theologische Traktate von großer gedanklicher Tiefe enthält. Die dabei geführte Auseinandersetzung mit den Lateinern ist z.B. in der Frage der Epiklese vornehm zurückhaltend mit dem Hinweis auf Verständigungsmöglichkeiten.[3] Kabasilas kritisiert nicht die eucharistische Praxis der Lateiner, ihr eucharistisches Gebet enthalte im Gebet „Supplices“ sogar eine Entsprechung zur Epiklese. Lediglich das scholastische Verständnis der Einsetzungsworte als Wandlungsformel findet seine Mißbilligung. Dagegen zeigt, so schreibt er, die Kirche, indem sie die Heiligung der eucharistischen Gaben mit dem Gebet verbindet, daß sie ihr Vertrauen allein auf Gott setzt. Denn die Heiligung geschieht „nicht durch den Menschen, der betet, sondern durch Gott, der [das Gebet] hört, nicht weil jener gebetet hat, sondern weil die Wahrheit [Selbst] verheißen hat, es zu gewähren“.[4]

1 Nicolas Cabasilas, La Vie en Christ, Livres I—IV. Introduction, texte critique, traduction et annotation par Marie-Hélène Congourdeau, Paris 1989 (=SC 355) 11—16.

2 Vgl. z.B. Hans-Joachim Schulz, Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt, 2. überarb. und erw. Aufl. Mit neuen Untersuchungen zur ältesten liturgischen Überlieferung und ihrer ökumenischen Bedeutsamkeit, Trier 1980 (= Sophia 5), 202—212, 87*—91*; vgl. Constantin Andronikof, Die eucharistische Lehre von Nikolaos Kabasilas, in: Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Viertes Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 9. Oktober 1975 in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald. Hg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Studienheft 9), Frankfurt 1977=ÖR.B 31, 150—162.

3 Nicolas Cabasilas, Explication de la Divine Liturgie. Traduction et Notes de Sévérien Salaville. 2-e édition munie du texte grec, revue et augmentée par Réne Bornért, Jean Gouillard, Pierre Perichon (=SC 4 bis), Paris 1967, XVIII—XXX.

4 Nicolas Cabasilas, Explication XXIX 7.

Die Opfertheologie des Nikolaos Kabasilas ist vom Konzil in Trient ausdrücklich als mit der römisch-katholischen Sicht übereinstimmend gewürdigt worden.[5] Wie dem auch sei, wahrt aber gerade Kabasilas, indem er 'Sklavenwerk' und 'Herrenwerk', das Opfer der Kirche und das Opfer Christi, unterscheidet, wesentliche evangelische Anliegen der Abendmahlstheologie.[6] Seine Beschreibung des Opfercharakters der Eucharistie könnte somit gerade u als Basis für eine ökumenische Verständigung über diese Frage dienen

Durch einen sehr freien Umgang mit der Tradition gelingt es Kabasilas besser als allen anderen Interpreten, die eine ähnliche Tendenz verfolgen, die Göttliche Liturgie in ihrem ganzen Ablauf als Bild des Ablaufs des Lebens Jesu zu deuten. „Die Besinnung auf das Wesentliche" [7] befreit seinen Kommentar dabei von Überfrachtungen, durch welche Auslegungen mit gleicher Tendenz sonst oft überladen wurden.

„Was aber Nikolaos Kabasilas am meisten über die herkömmliche Liturgiedeutung hinaushebt, ist seine Respektierung der ursprünglichen Strukturen der Liturgie und des natürlichen Sinnes der einzelnen Texte und Handlungen".[8] Das heißt: so wichtig ihm der Gedanke auch ist, daß die Eucharistie Anamnese des Heilswerks ist und Darstellung dieser Anamnese in Symbolen, so wenig verdeckt seine Auslegung doch den praktischen Sinn der eucharistischen Handlung selbst, die ungeachtet aller symbolischen Bezüge in ihrem zweiten Teil, der Liturgie der Gläubigen, vor allem Darbringung, Heiligung, Veränderung und Kommunion der eucharistischen Gaben ist.[9]

Ungeachtet dieser und möglicher anderer Vorzüge gibt es im Liturgie-Kommentar des Nikolaos Kabasilas Verkürzungen, die sich besonders in der Folgezeit in Griechenland, später auch in Rußland, nachteilig auswirken sollten. Sie betreffen den eschatologischen Aspekt der Liturgie, der in den liturgischen Texten selbst verankert ist und die Kommentare der byzantinischen Frühzeit stark geprägt hat. Dieser eschatologische Aspekt der Göttlichen Liturgie zeigt sich vor allem darin, daß die Grenze zwischen Himmel und Erde im Gottesdienst aufgehoben erscheint, wie es das in der Fastenzeit gesungene Tropar eindrucksvoll besingt: „Wenn wir im Tempel Deiner Herrlichkeit stehen, meinen wir im Himmel zu stehen". Es gibt einige Stellen der Liturgie, an denen dies besonders deutlich wird, so im Gebet zum Kleinen Einzug, wo darum gegebet wird, „daß mit unserem Einzug auch der Einzug

---

5 J. Kramp, Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie, Freiburg 1923, 114—117, zit. nach H.-J. Schulz, Die byzantinische Liturgie 202.

6 K. Ch. Felmy, Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung, Berlin — New York 181 (=AKG 51), 232—234.

7 H.-J. Schulz, Die byzantinische Liturgie 202.

8 H.-J. Schultz, Die byzantinische Liturgie 206.

9 Z.B. nennt Nikolaos Kabasilas zuerst den praktischen Sinn der Übertragung der Gaben auf den Altar: „Dies geschieht, weil es so notwendig ist, denn es ist ja notwendig, daß die Gaben, die geopfert worden sollen, herbeigebracht und auf dem Altar niedergelegt werden" (Nicolas Cabasilas XXIV 2).

der heiligen Engel geschehe, die mit uns diese Liturgie vollziehen", oder im Gebet zum Trishagion, im Cherubim-Hymnus bzw. dem Übertragungsgesang vom Karsamstag, besonders aber in der Überleitung der Präfation zum Sanctus und der Aufnahme des Sanctus in der Forsetzung des Eucharistiegebets:

„Wir danken dir auch für diesen Gottesdienst, den du aus unseren Händen anzunehmen geruht hast, obgleich vor dir Tausende von Erzengeln und Zehntausende von Engeln stehen, die sechsflügeligen, vieläugigen, schwebenden und fliegenden Cherubim und Serafim, die den Siegeshymnus singen, schreien, rufen und sprechen.
... Heilig ...
Mit diesen seligen Kräften rufen auch wir, menschenfreundlicher Herrscher, und sprechen: 'Heilig bist du ...'".

Besonders wichtig für das eschatologische Verständnis der Liturgie aber ist die Wendung der Anaphora: „Eingedenk also dieses heilsamen Gebotes und alles dessen, was für uns geschehen ist: des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tage, der Auffahrt in die Himmel, des Sitzens zur Rechten des Vaters und der zweiten glorreichen Wiederkunft". Hier zeigt sich, daß in der Göttlichen Liturgie auch die Grenzen von Raum und Zeit so aufgehoben werden, daß der Zukunft wie eines Ereignisses der Vergangenheit gedacht werden kann.[10]

All dies tritt in der Erklärung der Göttlichen Liturgie des Kikolaos Kabasilas merkwürdig zurück. Dafür seien einige Beispiele gennant:

Schon bei der Auslegung des Trishagion verschiebt er leise den Akzent, wenn er erklärt: „Deshalb singen wir nach dem Vorzeigen und Hineinführen des Evangeliums diesen Hymnus, allein indem wir rufen, daß dieser, der unter uns gewohnt hat, uns zu den Engeln gestellt und in diesem Chor verordnete hat". D.h. Nikolaos Kabasilas spricht hier zwar von der gottesdienstlichen Gemeinschaft der Kirche auf Erden mit den Engeln im Himmel, nicht aber davon, daß diese Gemeinschaft in der Göttlichen Liturgie aktualisiert und in besonderer Weise erfahren wird.[11] Bei der Erklärung des Großen Einzugs, der Präfation und des Sanctus zeigt sich dies noch deutlicher, indem er den bei der Übertragung der Gaben auf den Altar gesungenen Cherubimischen Hymnus mit keinem Wort erwähnt. Gerade dieser Hymnus weis ja besonders eindringlich auf die Gegenwart der himmlischen Mächte im Gottesdienst der Kirche auf Erden. Die Zelebranten 'bilden die Cherubim geheimnisvoll ab' und stehen so in der Gemeinschafts-Beziehung des Abbilds zum Urbild. Auch vom Kommen Christi, der Theophanie, die jede Göttliche Liturgie ist, ist in der Erklärung des Nikolaos

---

10 Vgl. N. Afanas'ev, Ej grjadi, Gospodi Iisuse (K probleme eschatologii i istorii) (=VRStChD 82/1964, 69—81) 78 f.; Kiprian (Kern), Evcharistija (Iz čtenij v Pravoslavnom Bogoslovskom Institute v Parize), Paris 1947, 231; John Zizioulas, Apostolic Continuity and Orthodox Theology. Towards a Synthesis of two Perspectives (in: SVTQ 1975/2, 75—108), 83; ders., Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie (in: Die Anrufung [s.o. Anm. 2] 163—179), 175 f.

11 Nicolas Cabasilas, Explication XX3.

Kabasilas nicht die Rede, nur von der Anamnese des Einzugs Jesu in Jerusalem, der durch den Großen Einzug abgebildet werde.[12]

Ebenso ist es mit Präfation und Sanctus. Ist in der Überleitung zum Sanctus und in diesem Gesang selbst die Gemeinschaft der Kirche auf Erden mit der Kirche im Himmel selbst in den westlichen Liturgie-Ordnungen thematisiert, in denen dieser Gedanke sonst fast gänzlich zurücktritt, so vermerkt Nicolaos Kabasilas nur einigermaßen lakonisch: Der Priester lobe Gott „und besingt ihn mit den Engeln".[13] Kein Wort davon, daß hier die Grenze zwischen Himmel und Erde aufgehoben und ein Vorgeschmack künftiger Güter gewährt wird.

Was hier verlorengegangen ist, kann man ermessen an einem Vergleich mit dem Liturgiekommentar des hl. Maximos des Bekenners, in dem die eschatologische Dimension der Liturgie besonders hervorgehoben erscheint[14] und den Erzpriester Dumitru Stăniloae ganz zu Recht allen anderen byzantinischen Liturgiekommentaren gegenüber bevorzugt.[15] So symbolisiert für Maximos die Lesung des Evangeliums bereits das Ende der Welt und die Entlassung der Katechumenen die hier vollzogene Scheidung im Gericht.[16] Der Große Einzug ist für ihn „Anfang und Vorspiel der einst in den Himmeln sich vollziehenden neuen Unterweisung über die Heilsveranstaltungen Gottes mit uns und der Enthüllung des in den Abgründen der göttlichen Verborgenheit liegenden Geheimnisses unserer Erlösung".[17] Der Friedenskuß ist „Vorbild und Vorschattung der einst bei der Enthüllung der kommenden unsäglichen Güter sich verwirklichenden Gleichsinnigkeit und Gleichgestimmtheit",[18] das Glaubensbekenntnis „bedeutet im voraus ... die einst zu erstattende geheimnisvolle Danksagung für die wundersamen Weisen und Wege der allweisen für uns sorgenden göttlichen Vorsehung".[19] Das Sanctus deutet „die einst in Erscheinung tretende Einigung und Gleichbe-rechtigung mit den unkörperlichen und geistigen Mächten"[20] an. Das Vaterunser verweist auf die künftige Gabe der **hyothesía**[21]. Und der Ruf „Einer ist heilig, einer der Herr" bedeutet schließlich „die über allen Begriff und alle Vernunft hinaus sich einst abgründig vollziehende ... Sammlung und Einung zur Eins der göttlichen Einfachheit hin".[22]

---

12 Nicolas Cabasilas XXIV 3.

13 Nicolas Cabasilas XXVII.

14 Erstaunlich ist, wie wenig Hans-Joachim Schulz in seinem sonst so hervorragenden Buch über die byzantinische Liturgie die Betonung des eschatologischen Aspekts im Kommentar des Maximos zu würdigen gewußt hat.

15 Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Spiritualitate și Comuniune în Liturghia Ortodoxă, Craiova 1986.

16 Maximus, Mystagogie 24: MPG 91, 708. — Ici stütze mich hier auf die am griechischen Text überprüfte und gegebenenfalls leicht abgeänderte Übersetzung von Hans Urs von Balthasar, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners, Einsiedeln 1961², 366—407.

17 Maximus, Mystagogie 16: MPG 91, 693.

18 Maximus, Mystagogie 17: MPG 91, 693/696.

19 Maximus, Mystagogie 18: MPG 91, 696.

20 Maximus, Mystagogie 19: MPG 91, 696.

21 Maximus, Mystagogie 20: MPG 91, 696.

22 Maximus, Mystagogie 21: MPG 91, 696 f..

Der Kommentar des Maximos Homologetes war bereits seit dem 11. Jahrhundert wenigstens auszugsweise in Rußland bekannt und in einer Kurzform, die das zusammenfassende Kapitel 14 der „Mystagogia" ihrerseits gekürzt wiedergab, sehr verbreitet.[23] Ich gebe diese Fassung im folgenden nach einer Handschrift der Kormcaja Kniga (Pedalion) vom Ende des 15./Anfang des 16. Jahrhunderts aus der Sammlung Rumjancev in Moskau wieder[24]:

„Vom Maximos dem Mönch. Wessen Bild ist die Katholische Kirche. Die Kirche Gottes aber ist ein Bild der geistigen und sinnlichen Welt und des Menschen. Ein Gleichnis der geistigen Welt aber ist der Altarraum, aber der sinnlichen — die Kirche. Das Abbild der Seele aber des Menschen ist der Altarraum, die Kirche aber des Leibes.

Der in ihr vollzogene Gottesdienst. Der erste Einzug der Hierarchen zeigt die erste Ankunft. Die danach aber erfolgenden göttlichen Lesungen [zeigen] die göttlichen Willenskundgebungen, nach denen allen zu sein und zu leben geziemt. Das heilige Evangelium aber ist ein Gleichnis des Endes dieser Welt und einfach [?] die Vernichtung der ersten Verführung. Das Herabsteigen des Vorstehers der Hierarchen aber vom Thron und die Hinausweisung der Katechumenen weist auf die zweite Ankunft Christi vom Himmel und die Scheidung der Heiligen und Sünder und die der Würde eines jeden gebührende Belohnung. Die Schließung der Türen aber und der Einzug der heiligen Geheimnisse und der göttliche Kuß und der Ausruf des getreuen Knechtes[25] zeigen das Verschwinden des Sinnlichen und das Erscheinen des Geistigen [und] des göttlichen Mysteriums und die künftige Einmütigkeit aller vor Gott und die Gleichgesinntheit und Leibe und Fürsorge und den Dank für die Weise, auf die wir gerettet worden sind. Der allheilige unermüdliche Gesang aber zeigt den heiligen Lobgesang der Engel und den künftigen Äon für die himmlischen und irdischen Mächte, gleiches Leben und Sein und Übereinstimmung im Lobgesang. Die selige Anrufung Gottes und des Vaters und der Ausruf 'Einer ist heilig' und die übrigen Ausrufe [und] der Empfang der heiligen Geheimnisse zeigen die künftige an alten und über allen Würdigen [geschehende] Annahme an Sohnes Statt und [die künftige] Vertrautheit".

Viele wichtige Züge des Maximos-Kommentars fehlen hier, insbesondere die großartige Entfaltung der liturgischen Theologie von den christologischen Entscheidungen des 4. Ökumenischen Konzils her. Auch der kosmische Aspekt spielt nicht dieselbe Rolle wie beim hl. Maximos selbst. Doch

23 Nikolaj Krasnosel'cev, „Tolkovaja Sluzb" i drugija socinenija otnosjasijasja k ob-jasneniju bogosluzenija v Drevnej Rusi do XVIII veka (Bibliograficeskij obzor) in: PravSob 1878/5, 3—43) 5.

24 Kormcaja kniga, sobr. Rumjanc. No 231, l. 354 ob. sl.

25 Nikolaj Krasnosel'cev, der eine andere Handschrift dieses Textes ediert hat, meint, unter diesem „Ausruf des getreuen Knechtes" sei das Glaubensbekenntnis zu verstehen (N.F. Krasnosel'cev, „Tolkovaja Sluzba" 6). — Der Zusammenhang der Mystagogie des hl. Maximos bestätigt die Richtigkeit dieser Auslegung.

die offenbar weite Verbreitung[26] des auf den Maximos-Kommentar zurückgehenden oben zitierten Textes hat bewirkt (oder ist zumindest Ausdruck und Symptom dessen), daß das eschatologische Verständnis der Göttlichen Liturgie als Vorgeschmack des künftigen Äon bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts hinein in Rußland lebendig blieb. Schon die Symbolik des Gotteshauses ganz zu Anfang des Textes läßt ja erkennen, daß das Geistige und das Sinnliche, Himmel und Erde, hier bereits eins geworden und die Grenze zwischen beiden aufgehoben ist.

Ein anderer Kommentar hat für Rußland noch größere Bedeutung erlangt: die sog. Gregorios-Auslegung, die, später mit Passagen vor allem des Germanos-Kommentars zur „Tolkovaja Sluzba" kompiliert, seit dem Ende des 15. Jahrhunderts in zahlreichen Varianten besonders stark verbreitet war und sich in vielen Freskenzyklen und Einzeldarstellungen wiedergespiegelt hat.[27] Die Göttliche Liturgie ist nach diesem Kommentar nicht so sehr Abbild des himmlischen Gottesdienstes, wie in der Sicht des Areopagiten, oder Vorgeschmack der künftigen Güter, wie bei Maximos, sondern selbst Ort des Handelns der 'himmlischen Mächte'. Sie rücken an zentralen Stellen des Gottesdienstes selbst an die Stelle der Zelebranten und vertreten in einer der Varianten der Gregorios-Auslegung selbst die irdische Hierarchie, „die Cherubin als Priester, die Serafim als Hierarchen, die Engel als Diakone und die Vieläugigen als Könige. Die Sechsflügeligen, die ihr Antlitz bedeckt haben, umstehen ihn und können nicht gesehen werden und dienen unsichtbar mit dem Priester".[28] Engel kommentieren die Antiphonen, geleiten den Zelebranten in den Altarraum, rufen „Weisheit" und lasset uns aufmerken" und singen die Ektenien. Und selbst der Höhepunkt der Liturgie, die Schlachtung des Christusknaben beim Ruf „Das Heilige den Heiligen!" wird von Engeln vollzogen. Daß sich bei der Verlesung des Evangeliums und während des Sanctus das Dach der Kirche öffnet, beim Evangelium bereits Feuer vom Himmel fällt und nach dem Sanctus der Altar ganz in Flammen gerät und „der Priester Feuer wird von oben bis zu den Füßen",[29] verweist in narrativer Form auf den theophanischen Aspekt der Liturgie.

All das fehlt in dem Komentar des Nikolaos Kabasilas. Im Mittelpunkt seiner Deutung stehen allein die geschichtlichen Ereignisse des Lebens Jesu, die die Liturgie, der Abfolge des Lebens Jesu entsprechend, fortlaufend in Symbolen darstellt.

---

26 N.F. Krasnol'cev 5 verweist auf folgende Hss.: Romjanc. muz. No 231 (15. oder 16. Jh.) fol. 355; 233 (16. Jh.) fol. 318; Sinod. bibl. No 323 (16. Jh.) fol. 296.

27 Bekannt sind mir außer den von N.V. Pokrovskij erwähnten und beschriebenen Zyklen in mehreren Kirchen Jaroslavl's [Nikolaj Pokrovskij, Stennyja rospisi v. drevnich chramach greceskich i russkich = Trudy sed'mogo archeologiceskogo s-ezda v. Jaroslavle, 1887. Pod. red. gr. Uvarovoj, T. I, Moskva 1890, 135—305], entsprechende Zyklen in der Auferstehungskirche in Borisoglebsk/Tutaev und in der Kirche des hl. Nikolaus in Sidorovskoe bei Kostroma. Noch häufiger aber ist die „eucharistische Deisis" von Elementen der Gregorios — Auslegung geprägt.

28 Soloveckoe Sobranie (Publicnaja Biblioteka, Leningrad) No. 944, Beilage, Blatt e v.

29 Tolk bozestvennyja sluzby (Sol. 858, 244—249, nach N. Krasnosel'cev, Tolkovaja Sluzba 16).

Es ist nun aber auffällig, daß die geschichtlichen Ereignisse auch in seiner Lehre über die Gottesmutter stärker hervortreten, als das bis dahin in der byzantinischen Tradition üblich war. Ereignisse aus dem mit den Farben des Protevangelium des Jakobus dargestellten Leben der Gottesmutter, ihre persönliche, auch in ihrem Leben bewährte Heiligkeit, ihre aktive Rolle in der Heilsökonomie gewinnen neues Gewicht bei ihm.[30] Das ist so auch bei anderen spätbyzantinischen Autoren [31] und spiegelt sich u.a. in dem großartigen auf die Gottesmutter bezogenen Freskensyklus im Narthex des Chora-Klosters (Karye Camii) in Konstantinopel. Das neue biographische Interesse zeigt sich auch in den Passionszyklen, die der frühen byzantinischen Kunst fremd waren und zu Unrecht auf westlichem Einfluß zurückgeführt werden. Auslöser oder erstes bedeutendes Sprachrohr dieser neuen Betonung des Biographischen ist vielmehr Symeon Metaphrastes (gest. nach 976), der bedeutendste Bearbeiter der Heiligenviten, der sich übrigens auch für die biographischen Züge der 'Mariologie' besonders interessiert hatte.[32]

Ausdruck dieses wachsenden Interesses am Geschichtlichen und Biographischen, es gleichzeitig weiter anregend, ist die Durchsetzung des Jerusalemer Typikon des hl. Sabbas in eben dieser Zeit. Vor allem die dieses Typikon kennzeichnenden Kanon-Dichtungen lassen das intensivere Interesse an der Geschichte, speziell der Leidensgeschichte, Christi erkennen.

Das vorher weit verbreitete Typikon des Studion-Klosters unterschied sich in dieser Beziehung freilich nicht wesentlich vom Typikon des hl. Sabbas.[33] Das Sabbas-Typikon verdrängte aber auch eine Ordnung, die davon kaum geprägt war, nämlich die Ordnung der Hagia Sophia. Diese aber entsprach in der Feier der Gesangs-Akoluthie (pesnennoe posledovanie) weit mehr einem präsentischeschatologischen Verständnis des Gottesdienstes als die Jerusalemer Ordnung.[34]

So ist es kaum zufällig, daß die Entstehung und Verbreitung ausführlicher Passionszyklen zeitlich mit der Durchsetzung des Jerusalemer Typikon zusammenfällt. Im Jahre 1319 wird es erstmals in Serbien vollständig ins Slavische übersetzt,[35] d.h. zur Zeit des Königs Milutin (1282—1321), unter dem auch der Passionszyklus in der Kirche von Staro Nagoricino entsteht.[36] In Rußland, wo sich das Jerusalemer Typikon langsamer durchsetzt,[37] treten

30 Panagiotes Nellas, Nikolaou Kabasila. He Theometor. Treis Theometerikes homilies. Keimeno-mataphrase-scholia (Epi tas pegas 2), Athenai, 1974.

31 P. Nellas 29.

32 P. Nellas 28.

33 Vgl. Boris Danilenko, Okozritel'nyj Ustav v istorii bogosluzenija russkoj cervki, München 1990 = Slavistische Beiträge, Bd 258.

34 Michail Skaballanovic, Tolkovyj Tipikon. Ob-jasnitel'noe izlozenie Tipikona s istoriceskim v vedeniem, vyp., 1, Kiev 1910, 372 ff.

35 Michail Skaballanovic I 415.

36 Horst Hallensleben, Die Malerschule des Königs Milutin. Untersuchungen zum Werk einer byzantinischen Malerwerkstatt zu Beginn des 14. Jahrhunderts, in: Die Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien vom 11. bis zum führen 14. Jahrhundert (= Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen, Reihe II. Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas, Bd 5). Gießen 1963, bes. 57 ff., 80—100, 110—121.

37 M. Skaballanovic I 415 f.

erzählerische Zyklen, speziell Passionszyklen, dementsprechend erst mit Verzögerung auf. Die starke Verbreitung der Gregorios-Auslegung und der „Tolkovaja Sluzba“ sowie der gekürzten Fassung des Maximos-Kommentars zeigen entsprechend lange das Vorherrschen des eschatologischen Aspekts in der Liturgiedeutung.

Die Wirksamkeit des Patriarchen Nikon markiert auch hier eine Wende. Um auch in der Interpretation der Göttlichen Liturgie den Anschluß an das griechische Vorbild zu gewinnen, läßt er den Liturgiekommentar des kretischen Priesters Ioannis Nathanail ins Slavisch-Russische übersetzen.[38] Bei diesem Werk aber handelt es sich um eine Kompilation aus den Kommentaren des Germanos, Symeons von Thessaloniki, Theodoros von Andida und des Nikolaos Kabalilas, wobei dieses letztgenannte Werk die eigentliche Basis für Nathanails Kommentar bildet. Es hat der Skrizal' Nikos den Namen gegeben, die neben einigen für die Auseinandersetzung mit dem Altgläubigentum wichtigen Abhandlungen noch einen weiteren Liturgie-Kommentar enthält, der Paisios I. (Patriarch: 1651—1652, 1654—1655) von Konstantinopel zugeschrieben ist, in Wahrheit aber von Meletios Syrigos (1585—1663) verfaßt wurde und den eschatologischen Aspekt noch konsequenter verdrängt als der Kommentar des Ioannis Nathanail. So ist, um nur ein Beispiel zu nennen, die Auslegung des Sanctus voll in die mystisch-heilsgeschichtliche Interpretation aufgelöst. Nichts anderes weiß Meletios hier zu sagen, als daß bei Kreuz und Auferstehung Christi „die weißgestaltigen Engel all dem gedient haben“.[39] Altrussische Kommentare hatten demgegenüber noch davon zu berichten gewußt, daß der Himmel hier offen ist und Altar und Priester in Flammen stehen.[40] Und der Kommentar des hl. Maximos betont auch in seiner in Rußland verbreiteten Kurzfassung noch den „knüftigen Äon für die himmlischen und irdischen Mächte, gleiches Leben und Sein und Übereinstimmung im Lobgesang“.[41]

Die Veränderungen im Verständnis des Gottesdienstes hatten Folgen, die jedermann beim Vergleich russischer Kirchengebäude aus verschiedenen Epochen leicht bemerken wird. Die ersten rusischen Ikonostasen werden noch ganz und gar von der Deisis-Reihe bestimmt, die mit dem Bild des 'Spas v silach' in der Mitte geradezu einen bildlichen Kommentar zu dem Gottesdienst-Verständnis der damals in Rußland verbreiteten Mystagogie des Maximos bietet. Die Ikone des „Spas v silach“ ist ja nicht eigentlich ein „geschichtliches“ Bild Christi, sondern zeigt Christus als den Kommenden und zwar in deutlicher Anlehnung an die Gottesvision von Ez 1 und Apk 4, 2—8.[42] Er ist bekleidet mit dem goldschraffierten Gewand, das auf Seine

38 Hierzu und zum Folgenden: K. Ch. Felmy, Die Deutung, Kap. III; ders., Der Liturgiekommentar des Ioannis Nathanail und die Skrizal', in: Der Ökumenische Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel und die Anfänge des Moskauer Patriarchates. Referate und Beiträge auf dem Internationalen Wissenschaftlichen Symposium in Bad Alexandersbad 10.—15. Juni 1989, hg. von M. Batisweiler, K. Ch. Felmy, N. Kotowski, 1991 (= OIKONOMIA 27), 135—139.

39 Skrizal', Moskove 1656, 684.

40 K. Ch. Felmy, Die Deutung, Kap. I.

41 S.o.S. 8.

42 Vgl. K. Ch. Felmy, Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 1990, 75 f.

göttliche Herrlichkeit verweist. Ihn umgibt ein roter Rhombus, „wie wenn feurige Kohlen brennen" (Ez. 1, 13). Der rote Rhombus ist in eine blaue Ellipse eingezeichnet (vgl. 1, 16), und diese wiederum wird von einem abermals roten Viereck umschnitten, das mit dem ersten roten Viereck zusammen einen achtstrahligen Stern bildet. Dieser achtstrahlige Stern aber weist auf den Achten Schöpfungstag, d.h. auf die Neuschöpfung im künftigen Äon.[43] In den Ecken des äußeren Vierecks sind die vier Gestalten von Ez 1, 5 ff. und Apk 4, 6 ff. mit den Evangelisten-Namen als Aufschrift dargestellt. Der Thron aber ragt schemenhaft in das Rot des Sterns und das Blau der Lichtaura. Schemenhaft sind auch die Himmlischen Mächte, die Cherubin und Serafim. Besonders deutlich auf die Vision Ezechiels spielen die Räder unter dem Thron an, deren Felgen „voller Augen ringsum bei allen vier Rädern" sind (Ez. 1, 18).

Die Ikone des 'Erlösers unter den Engelmächten' ist ein eschatologisches Bild. Keine Ikone weist so deutlich auf den Theophanie-Charakter der Göttlichen Liturgie. Christus ist hier der aus der Ewigkeit in die Zeit, aus dem Künftigen in diesen Äon Einbrechende, der Kommende, der, wie es der Maximos-Kommentar zeigt, schon im Wort seines Evangeliums zum Gericht kommt (vgl. Joh. 5, 24) und der dann auch in der Liturgie der Gläubigen kommt, um „geschlachtet zu werden und sich den Gläubigen zur Speise zu geben".[44] Bei der Deisis-Reihe selbst, deren Mitte die Ikone „Spas v Silach" bildet, ist es aber müßig zu fragen, ob sie sich auf das Jüngste Gericht oder etwa die eucharistische Intercessio bezieht. Beides ist der Fall, so wie der zum Evangelium kommende Christus im Kommentar des Maximos das Gericht vollzieht.

Schon von ihrem äußeren Format her ist die Deisis-Reihe ursprünglich die beherrschende auf der Ikonostase. Die Ikonnen der ursprünglichen Deisis des Uspenskij Sobor in Vladimir messen 314 cm in die Länge, die Deisis-Ikonen des Blagovescenskij Sobor im Moskauer Kreml' immerhin 210 cm. Als man am Ende des 16. Jahrhunderts in Rußland damit begann, den Innenraum von Kirchen darzustellen, wird die Ikonostase bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts hinein in der Regel allein durch die Deisis repräsentiert.[45] Im Laufe der Zeit aber wird die Deisis-Reihe den anderen Reihen des Ikonostas in ihrer Größe zunehmend angeglichen und verliert an Bedeutung, bis sie schließlich im 18. und 19. Jahrhundert zuweilen ganz fehlen kann. Zu eben dem Zeitpunkt, da das Jerusalemer Typikon den Akzent auf die Kommemoration der Heilsgeschichte verlagert, beginnt ein Prozeß, der unter dem Einfluß der rememorativen Liturgie-Auslegung zu einem gewissen Abschluß kommt: die Verdrängung der eschatologischen Dimension der Göttlichen Liturgie.

43 Leonide Ouspensky, Symbolik des orthodoxen Kirchengebäudes und der Ikone (in: E. Hammerschmidt u.a., Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums, Stuttgart 1962 [SyR X], 53—90) 78 f.

44 Gesang zur Übertragung der eucharistischen Gaben vom Karsamstag.

45 Vgl. Novgorod Icons. 12th—17th Century, Leningrad 1980, Nr. 238. — So aber auch bei den erwähnten Jaroslavler liturgischen Zyklen.

REZUMAT

Reprimarea dimensiunii eshatologice a Liturghiei bizantine și consecințele ei

În prima parte a studiului său, autorul întreprinde o succintă prezentare comparativă a celor două mari comentarii bizantine reprezentative ale Liturghiei ortodoxe: „Hermeneia" Sf. Nicolae Cabasila (sec. XIV) și „Mystagoghia" Sf. Maxim Mărturistorul (sec. VII). Cele două comentarii ilustrează două tendințe distincte și opuse de explicare a misterului liturgic: **istorică** (Liturghia imagine a vieții și iconomiei pământești a lui Iisus Hristos de la Întrupare și până la Înălțare) la Cabasila, și, respectiv, **eshatologică** (Liturghia în întregimea ei experiență anticipată a Împărăției eshatologice a lui Dumnezeu, a Judecății, sfârșitului istoriei și a cerului pe pământ) la Sf. Maxim.

În partea a doua, autorul urmărește în detaliu destinul „Mystagoghiei" și înțelegerii eshatologice a Liturghiei dominante în Biserica medievală rusă până în sec. XVII. (Kormceaia Kniga, explicarea lui Grigorie, Tolkovaia Slujba). O cotitură în acest sens a adus-o cu sine reforma liturgică a patr. Nikon care (prin traducerea comentariului lui Ioannis Nathanail) impune interpretarea istorică-rememorativă din care dispare orice referință eshatologică, tot mai reprimate și ocultate prin alegorii și simbolisme.

Conștiința profundă a dimensiunii esențial eshatologice a Liturghiei o atestă însă nu atât comentariile cât iconografia: în primul rând, caracterul clar eshatologic al reprezentării lui Hristos pe îngeri (**Spas v silach**) în registrul de bază al iconostasului — semn limpede că Liturghia era trăită a deschidere a cerului, sfârșit al istoriei, judecată a lumii și pregustare a împărăției finale (exact în sensul „Mystagoghiei" maximiene) (I.I.)

Pr. prof. Dr. Constantin Galeriu, Bucureşti

DESPRE PĂCATUL ÎMPOTRIVA DUHULUI SFÂNT

Omagiu Pr. Prof. Dumitru Stăniloae care ne-a învăţat despre „Criteriile prezenţei Duhului Sfânt" („Studii Teologice", XIX, nr. 3—4, 1967, pag. 103—127).

Mântuitorul nostru Iisus Hristos rosteşte această sentinţă gravă: „Orice păcat, orice hulire se va ierta oamenilor, dar hulirea împotriva Duhului Sfânt nu se va ierta. Celui care va zice cuvânt împotriva Fiului Omului se va ierta lui; dar celui care va zice împotriva Duhului Sfânt, nu i se va ierta lui nici în veacul acesta, nici în cel ce va să fie" (Matei: 12, 31—32).

Conştiinţa noastră se vede confruntată, prin acest cuvânt divin, cu o întrebare tulburătoare: în ce constă acest păcat împotriva Duhului, împotriva Duhului Sfânt, care nu va fi iertat nici în veacul de acum şi nici în cel viitor?

În faţa unei asemenea mărturii divine, noi credem că trebuie să ne întrebăm, mai întâi, ce înseamnă iertarea în înţelesul ei cel mai adânc. Cu certitudine, în înţelesul evanghelic al cuvintelor Mântuitorului, iertarea nu este un simplu act juridic sau graţial, o decizie în virtutea căreia vinovăţia mea nu-mi mai este imputată, dar mă lasă în aceeaşi stare decăzută de mai înainte.

În sensul divin, iertarea înseamnă vindecare. Când patru bărbaţi îl aduc pe un paralitic la Iisus Hristos, Domnul îi zice: „fiule, iertate îţi sunt păcatel tale". Atunci, precum ne încredinţează Sfânta Evanghelie, unii cărturari de faţă cugetau în inimile lor: „Pentru ce vorbeşte Acesta astfel? El huleşte. Cine poate să ierte păcatele, fără numai unul Dumnezeu. Şi îndată cunoscând Iisus cu Duhul Lui, că aşa cugetau ei în sine, le-a zis: de ce cugetaţi acestea în inimile voastre? Ce este mai uşor a zice slăbănogului: iertate îţi sunt păcatele sau a zice: scoală-te, ia-ţi patul tău şi umblă! Dar ca să ştiţi că putere are Fiul Omului a ierta păcatele pe pământ, a zis slăbănogului; zic ţie: scoală, ia-ţi patul tău şi mergi la casa ta. Şi slăbănogul — s-a sculat îndată" (Marcu: 2, 3—12). — Rezultă de aici limpede că iertarea în duhul adânc şi deplin al Evangheliei înseamnă vindecare.

Dar, înţeleasă într-o asemenea plinătate, ca vindecare spirituală şi fizică a firii noastre, faptul iertării aduce cu sine o altă întrebare: este ea posibilă fără noi, fără voinţa şi participarea noastră la darul harului dumnezeiesc?

Iertarea să rămână atunci doar o sentinţă abolită, operând asupra omului numai în plan exterior, în timp ce înlăuntru morbul păcatului să-l mistuie în continuare? În nici un chip nu poate fi vorba de o asemenea vindecare în duhul Evangheliei, şi deci în realitatea adevărată şi vie a vieţii. Dovadă stă faptul că aplicată astfel la suprafaţă, în plan social indicele delicvenţei şi suferinţei umane a crescut. De aceea, în Hristos iertarea înseamnă vindecare, dar cu participarea omului, a păcătosului, a bolnavului. Ea nu se poate nicidecum împlini fără conlucrarea noastră cu harul dumnezeiesc. Se săvârşeşte numai în „sinergie", adică printr-o împreună lucrare la vindecarea noastră — pentru că „împreună — lucrători cu Dumnezeu suntem" (I Cor. 3, 9). În acest sens Mântuitorul, pe un alt slăbănog îl întreba: „Voieşti să te faci sănătos?" (Ioan 5, 6). Numai astfel iertarea este o reală vindecare. Şi încă nu definitivă cât timp suntem în lumea aceasta, până nu am ajuns la „neschimbarea" în bine. Mântuitorul îi atrage atenţia slăbănogului de la Betezda: „să nu mai păcătuieşti, să nu-ţi fie ceva mai rău" (Ioan 5, 14).

Revenind şi mergând pe firul acestei gândiri, la semnificaţia sentinţei dumnezeieşti privind iertarea, să mai observăm că Domnul spune mai întâi: „Celui care zice cuvânt împotriva Fiului Omului i se va ierta lui" — Într-adevăr, fundamental, nici nu poate fi altfel. Fiul Omului, cum se numeşte pe sine Mântuitorul, deci Fiul lui Dumnezeu care s-a făcut şi Fiul Omului, este întruparea iubirii şi iertării fără de hotar. Înainte de a ne porunci nouă „să iubim pe vrăjmaşii noştri", El i-a iubit mai întâi. Cu iubirea Lui divină iartă pe prigonitori de la înălţimea crucii, precum iartă şi pe cei ce, în minciună, „îşi prigonesc" semenii, în timp ce pe „prigoniţi îi fericeşte" (Matei 5, 11). Harul iertării se revarsă din oceanul iubirii vindecătoare şi eliberatoare. Pentru aceea a venit Fiul lui Dumnezeu în lume, pentru a ne vindeca prin iubirea divină absolută, prin Jertfa Crucii. De aceea pe Cruce El se jertfeşte iertând, şi alege crucea, precum observă Sf. Atanasie Cel Mare, pentru a muri cu „braţele întinse", deci îmbrăţişând lumea.

Dar atunci, mântuirea ca iertare şi vindecare, ca restaurare a firii, repetăm, este un act care cere conlucrare pentru a se împlini, un dialog între Dumnezeu şi făptura sa. Eu te iert, zice Hristos, dar dacă tu însuţi nu te ierţi, dacă tu nu vrei să primeşti harul, dacă tu nu vrei să intri în dialog, să răspunzi, să te deschizi, înseamnă că tu nu vrei iertarea, vindecarea. Răul pe care tu Mi-l faci mie, Eu ţi-l iert, aceasta depinde de Mine, vrea să ne spună Mântuitorul. Dar răul pe care ţi-l faci tu ţie însuţi şi care lucrează din tine şi în tine cine ţi-l va putea ierta fără propria ta voinţă, fără conştiinţa şi libertatea ta? Este de crezut că această sentinţă a Mântuitorului: „Celui care va zice cuvânt împotriva Fiului Omului se va ierta lui" Domnul o adresa şi lui Iuda, mai ales lui. Îi prevenea şi păcatul şi posibilitatea iertării. — Iuda, cuvântul dat Sinedriului prin care M-ai trădat ţi-l iert. Eu sunt iubire şi numai iubire. Tu însă vrei să te ierţi pe tine însuţi? Vrei să răspunzi direct, personal, iubirii Mele, faţă în faţă cu Mine? — Iuda, şi după trădare a stat de vorbă numai cu Sinedriul: „Am greşit văzând sânge nevinovat" (Mat. 27, 4). N-a venit în faţa Iubirii, nu s-a rugat şi nu s-a împărtăşit din Harul Iubirii. „Un frate a zis lui Avva Antonie: Roagă-te pentru mine! Zis-a lui bătrânul: Nici eu nu te miluiesc, nici Dumnezeu, dacă tu însuţi nu te vei

sili şi nu te vei ruga lui Dumnezeu" (Patericul, Ed. Sf. Episcopii a Râmnicului, 1930, pag. 10).

Nimeni nu se mântuieşte fără voia lui. Omul e spirit şi libertate; nu e supus unor legi implacabile ca celelalte regnuri care-şi urmează cursul, rânduiala, potrivit Cuvântului: „Hotar ai pus peste care nu vor trece" (Ps. 103, 10). Omul e liber să zică „nu" chiar Ziditorului şi să cadă; dar şi să se ridice şi chiar să se depăşească. Însă nu se ridică singur. Libertatea nu e un „cadou fatal" cum se spune. Libertatea e dar divin şi se împlineşte în spiritul luminat Har, în „Duhul Adevărului". — Prin „Duhul Sfânt tot sufletul viază". Prin Duhul Sfânt" se revarsă iubirea lui Dumnezeu în inimile noastre" (Rom. 5, 5); „mânaţi de Duhul lui Dumnezeu devenim fii ai lui Dumnezeu" (Rom. 8, 14). În ultima adâncime în duhul nostru, Duhul Sfânt îşi face sălaş zidind cu voia noastră Chipul lui Hristos, vocaţia noastră de „fii ai lui Dumnezeu". Aşa a fost rânduit dintru început.

În acest sens în cartea Facerii se precizează că Dumnezeu a zis: „Să facem după chipul şi asemănarea Noastră ... şi a făcut Dumnezeu pe om; după Chipul lui Dumnezeu l-a făcut ... Atunci, luând Dumnezeu ţărână din pământ, a făcut pe om şi a suflat în faţa lui suflare de viaţă şi s-a făcut omul suflet viu (Gen. 1, 26, 27; 2, 7). Suflet viu, adică în suflarea de viaţă pe care a primit-o, i s-a dăruit „chipul divin" al Fiului prin Harul Sfântului Duh. Iar această suflare de viaţă dătătoare a Sfântului Duh va fi reînnoită într-un chip desăvârşit de Hristos în ziua Învierii Sale, atunci când a suflat peste ucenicii Săi şi a spus: „Luaţi Duh Sfânt" (Ioan 20, 22). De aceea, Sf. Chiril al Alexandriei va spune că: „noi nu avem numai har, ci pe Duhul, Sfânt însuşi, care a rămas în noi".

Faptul că omul primeşte har divin în însuşi actul creaţiei sale arată, dezvăluie, condiţia noastră divin-umană, harică programată dintru începuturi. În Pateric citim despre Avva Pamvo: „După cum Moise a primit icoana de slavă a lui Adam, când chipul lui era slăvit, la fel Avva Pamvo strălucea ca o lumină şi se înfăţişa asemeni unui împărat aşezat pe tronul său" (Rm. Vâlcea 1930, pag. 193).

Adam a fost părtaş luminii divine, creat ca persoană „după chipul" Persoanelor divine şi înzestrat cu duh prin harul Duhului Sfânt ca fiinţă spirituală. Harul divin este constitutiv condiţiei umane. Prezenţa Duhului Sfânt în noi este garanţia naturii noastre umane harice, a salvării „chipului" lui Dumnezeu în noi şi credinţa noastră într-o nesfârşită „asemănare" cu Dumnezeu în Duhul Sfânt. Consecinţa acestui act a fost căderea din împărăţia spiritului, din „sufletul viu", iluminat de har, până la nivelul senzualităţii pervertite, a stăpânirii trupului asupra spiritului; dominare a simţurilor asupra sensurilor raţionale, înlocuind îmbrăcămintea de har cu „îmbrăcămintea de piele" (Fac. 3, 21). După cuvântul expresiv al Sf. Grigorie Palama, Adam a „emigrat" din grădina Raiului, din viaţa în Duhul Sfânt, într-o „ţară străină" a domniei şarpelui şi a patimilor trupeşti „în latura şi în umbra morţii" (Mat. 4, 16). Alunecând în această neascultare tragică şi de permanent „progres" negativ al căderii, omul a luat cunoştinţă de condamnarea divină: „Dumnezeu a zis: „Nu va rămâne Duhul Meu pururea în oamenii aceştia, pentru că sunt numai trup ..." (Fac. 6, 3).

Dar căderea lui Adam nu este iremediabilă; păcatul lui își are originea, ca printr-o molipsire, în revolta unei părți a duhurilor îngerești. Lucifer e cel care a început și a înfăptuit păcatul împotriva Duhului Sfânt, asumându-și prin trufie și ură o cădere abisală. Mântuitorul ne revelează: „Au văzut pe satana ca un fulger căzând din cer" (Luca 10, 18).

Adam însă este conștient de căderea sa. Întâiul semn a fost că „atunci li s-a deschis ochii la amândoi și au cunoscut că erau goi... s-au temut, s-au ascuns de fața Domnului..." (Fac. 3, 7—8). Conștiința căderii este vie de la început și Pronia Divină este mereu în sinergie cu nevoia de mântuire a omului. „Duhul Sfânt a coborât asupra tuturor celor drepți și a profeților — spune Sf. Chiril al Ierusalimului — asupra lui Enos, Enoch, Noe și a altora, asupra lui Avraam, Isaac și Iacob. Așa bună oară Faraon a înțeles că Iosif este locuit de Duhul lui Dumnezeu" (Cateheză 16, 22). Și într-o rugăciune a Tainei Sfântului Botez Biserica învață că Dumnezeu a umplut de Duh Sfânt pe cei care erau în Lege iar pe cei ce sunt în Har îi face desăvârșiți" (**Aghiazmatar,** Ed. 1992, pag. 35). Acesta este și sensul rugăciunii lui David „Duhul Tău cel Sfânt nu-l lua de la mine" (Ps. 50, 12), pentru care și strigă: „Unde mă voi duce de la Duhul Tău și de la fața Ta unde voi fugi" (Ps. 138, 7). Adevărata natură umană nu-și poate dobândi plinătatea decât în Har, în Duhul Sfânt, dar, se înțelege, după Chipul Plenitudinii care se revelează în Hristos. Pentru Hristos Isaia rostește profetic: „Duhul Domnului este peste mine, că Domnul m-a uns să binecuvântez săracilor, m-a trimis să vindec pe cei cu inima zdrobită, să propovăduiesc celor robiți slobozire și celor prinși în război libertate. Să dau de știre un an de milostivire a Domnului" (Is. 61, 1—2).

Iisus Hristos, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu făcut trup de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria este, deodată, revelație a Treimii și revelație a omului în plenitudinea sa; revelația omului în condiția sa desăvârșită, divinumană. În El, Edenul devine Împărăția lui Dumnezeu și învingând întreita ispită a diavolului prin care Adam a fost supus lui, Hristos îl izgonește și spune: „Iar dacă Eu cu Duhul lui Dumnezeu scot pe demoni, iată a ajuns la voi Împărăția lui Dumnezeu" (Mt. 12, 28). Hristos în Duhul Sfânt eliberează lumea de lucrările răului. Alungând demonii, vrăjmașii Duhului Sfânt, El vindecă toată boala omenească, domolește forțele naturii, smulge uneori morții victimile sale, ca o anticipare a propriei Sale Învieri. În această existență desăvârșită „Iisus s-a bucurat în Duhul Sfânt și a zis: Te slăvesc pe Tine Părinte Doamne al cerului și al pământului, că ai ascuns acestea celor înțelepți și de cei pricepuți și le-ai descoperit pruncilor" (Luca 10, 21). Pruncilor, deci celor neprihăniți, celor cu inimi curate. Unora ca aceștia Hristos le decoperă Dumnezeirea Sa și nu altfel decât în Duhul Sfânt, precum și noi descoperim și contemplăm Dumnezeirea lui Hristos tot în Duhul Sfânt pentru că nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus — decât în Duhul Sfânt" I(Cor. 12, 3). Când Petru a mărturisit „Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu"; Iisus răspunzând, i-a zis: „Fericit ești Simon, fiul lui Iona, că nu trup și sânge ți-au descoperit ție aceasta, ci Tatăl Meu, Cel din ceruri (Mt. 16, 16—17). Această descoperire a Tatălui s-a făcut tot în Duhul Sfânt.

Așa putem înțelege, odată mai mult, caracterul tragic al păcatului îm-

potriva Duhului Sfânt, dramatismul acelor farisei care au ajuns să spună despre Hristos: „Acesta nu scoate pe demoni decât cu Beelzebul căpetenia demonilor“ (Mt. 12, 24). Sf. Vasile cel Mare stigmatizează acest păcat explicând: „Cel care atribuie răului lucrările și roadele Sf. Duh, acela blestemă pe Sf. Duh“. Unor asemenea suflete nefericite Iisus le rostește cu o nemărginită mâhnire, aceste cuvinte: „celui care va zice cuvânt împotriva Duhului Sfânt, nu i se va ierta lui, nici în veacul acesta, nici în cel ce va să fie“ (Mt. 12, 32).

Sf. Ioan Hrisostom explică în felul următor: „Evreii nu cunoșteau încă pe Hristos, în timp ce despre Duhul Sfânt aveau o intensă cunoaștere: El este Cel care a inspirat profeților proorociile lor. Astfel încât gândul lui Iisus s-ar putea interpreta: voi nu mă cunoașteți, eu accept; dar cum să nu recunoașteți că alungarea demonilor, vindecarea bolilor este lucrarea Duhului Sfânt? Astfel voi nu păcătuiți numai împotriva Mea; păcătuiți împotriva Sfântului Duh; și iată de ce veți fi pedepsiți necruțător în această viață ca și în cea viitoare“ (**Homelie XLI Sur Saint Matthieu**; ed. Bareille, Paris 1868. Tom. XV, pag. 247). — O asemenea distorsiune a spiritului este înspăimântătoare; cu mult mai gravă decât inversiunea respinsă de Isaia; „Vai de cei ce zic răului bine și binelui rău“ (5, 2), deoarece ura, vrăjmășia sunt îndreptate direct către Hristos care era prezent. Și păstrând în memoria sacră actele dumnezeiești, evident împlinite în Duhul Sfânt, dar investind pe diavol cu atributul de autor al acestor fapte, o asemenea stare transferă în realitate vocația asemănării cu Dumnezeu în asemănarea cu Lucifer, începătorul păcatului și implicit a păcatului împotriva Duhului Sfânt.

Însă, acest păcat nu este numai împotriva Duhului Sfânt ci, de asemeni împotriva omului. Mântuitorule spune: „Cel care va zice cuvânt împotriva Duhului Sfânt, aceluia nu i se va ierta nici în veacul acesta nici în cel ce va să fie“. Cât timp rămâne, această blasfemie, și, fără pocăință se face ca o rană incurabilă în sufletul omului. Orice păcat provoacă o rană în existență. Păcatul este o boală a spiritului, observă Sfniții Părinți. Păcatul este împotriva naturii, este „anti-natură“.

Numai „prin Hristos, în Duhul Sfânt noi suntem definitiv întemeiați“ (I Cor. 3, 11) în natura noastră proprie, „Divino-Umanitatea Sa ne instituie și pe noi în constituția noastră harică, divin-umană. Coborârea Sfântului Duh actualizează neîncetat în Sfintele Taine ale Bisericii — Botezul, Mirungerea, Euharistia și el — întemeiază pe fiecare creștin în Har. Duhul lui Dumnezeu se unește cu duhul nostru, așa fel încât cel ce ajunge la măsura sfințeniei „în loc de suflet el are pe Duhul Sfânt“, după cuvântul lui Petru Damaschin (**Filocalia**, trad. rom. de Pr. prof. D. Stăniloae, VI, pag. 239). Prin Duhul Sfânt devenim și noi duh. El răsădește în noi darurile Sale: „înțelepciunea și înțelegerea, sfatul și tăria, cunoștința și bunacredință, temerea de Dumnezeu (Isaia 11, 2, 3) și face să odrăslească în noi roadele: „dragostea, bucuria, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, facerea de bine, credința, blândețea, înfrânarea, curăția“ (Gal. 5, 22—23). El se face deplin pentru noi — „hrană, veșmânt strălucitor care izgonește demonii, lumină fără amurg, soare fără apus“ (Sf. Simeon Noul Teolog). Toate aceste bunuri, constituie, în chip real, ființa noastră și existența noastră în adevărul și frumusețea ei negrăită

şi desigur identitatea şi libertatea (II Cor. 3, 17). Aşa îi putem noi înţelege pe Sfinţi. În acest sens Sf. Serafim de Sarov mărturisea: „Scopul vieţii creştine este dobândirea Duhului Sfânt". Sfinţii, viaţa lor — expresia cea mai înaltă a condiţiei umane — sunt mărturii şi dovezi ale lucrării Duhului Sfânt. Atunci înţelegem că, din realitatea prezenţei Harului în noi păcatul împotriva Sfântului Duh este păcatul împotriva noastră, a propriei noastre naturi, a vocaţiei noastre, împotriva identităţii şi împlinirii noastre în faţa lui Dumnezeu şi a creaţiei. Şi, este cea mai gravă maladie a existenţei umane.

Din această raţiune, în tradiţia Bisericii acest păcat este raportat la cele **trei** virtuţi teologice: credinţa, nădejdea, dragostea. Astfel, e păcatul lepădării de Dumnezeu prin apostazie, ateism care duce la o agonie a propriului nostru statut; e păcatul deznădejdii care merge până la sinucidere — cazul lui Iuda find exemplul cel mai tragic. În sfârşit e păcatul care îmbolnăveşte iubirea prin orgoliu, adorare de sine şi ne demonizează. Sf. Ioan Scărarul sesizează adânc şi tulburător: „Cel mândru nu va avea nevoie de demon, căci el însuşi este demon şi vrăjmaş ce se războieşte cu sine" (**Filocalia,** trad. rom. de Pr. Prof. D. Stăniloae, vol. IX, pg. 284).

Dar oare această boală, tragedie umană, nu se manifestă ea în unele fenomene grave ale lumii moderne şi contemporane? Mai mult, chiar încasând cu epoca Renaşterii? Se ştie că tendinţele fundamentale care au caracterizat această epocă au fost: I. O aspiraţie împătimită a omului pentru mărirea propriului „eu" constituindu-se în ceea ce s-a numit autonomia gândirii, a raţiunii umane care a devenit mai târziu, la Kant „autonomie a voinţei", de unde decurg autonomia socială, politică, etc.... II. O căutare pasionantă a unui nou conţinut spiritual al vieţii. Având ca punct de plecare reacţia individului din Renaştere împotriva ideii de autoritate spirituală reprezentată de Revelaţia supranaturală şi Biserică, acest alt „conţinut spiritual" a fost căutat şi găsit în redescoperirea Antichităţii clasice. Mai precis, Antichitatea păgână în diferitele ei manifestări: concepţia despre viaţă, filosofie, literatură, poezie, pictură, arhitectură, istoriografie, lingvistică. Pasiunea pentru Antichitate a fost atât de frenetică încât îi lipsea puţin până să considere, cum afirma Paulsen" lumea zeilor păgâni ca singura demnă să fie adorată". Natura, cunoaşetrea şi dominarea ei, adevărul, frumuseţea, plinătatea, libertatea — toate au fost integrate ideii de veritabil umanism. Reluînd sintagma sofistului Protagoras (sec. V a. Hr.) „omul e măsura tuturor lucrurilor", pe care Leonardo da Vinci o va traduce prin formula: „omul — modelul universului", Renaşterea „descoperă" omul autentic într-o lume în care Diogene, cinicul contemporan acelei lumi, mergea în plină zi cu lampa lui aprinsă prin inima oraşului rostind: „caut omul"; şi nu-l putea găsi. Dar aflau Renascentiştii „omul" în lumea păgână antică, la 1400 de ani după ce venise în lume Dumnezeu — omul Iisus Hristos. Deşi anumiţi intelectuali bizantini, cum au fost spre pildă, Gemistos Plethon, Bessarion, au avut contribuţii la ideile Renaşterii, un asemenea fenomen istoric nu s-a petrecut în Orientul Ortodox. Şi nu am avut nimic de pierdut. Cum remarca Paul Lemerle, „în Bizanţ, prin Revelaţie, omul era ridicat peste pământ după chipul „Hristosului Înălţării" (transportat în afara realului), dar în „Duhul Sfânt" (**Le premier humanisme byzantin,** Paris 1980, pg. 306).

Consecinţele unui asemenea umanism păgân nu s-au lăsat aşteptate. Re-

forma protestantă a exacerbat individualismul, zămislind alte Confesiuni şi o multtiudine de grupări şi denumiri neoprotestante. Spre sfârşitul secolului XVI şi pe parcursul secolelor următoare, prin deism, a fost elaborată o „religie filozofică şi naturală" îndeosebi în Anglia şi în Franţa, unde a fost refuzată Revelaţia supranaturală şi intervenţia lui Dumnezeu în istorie prin Întrupare. În Franţa se cultivă intens cultul raţiunii", al raţiunii după chipul omului, nu după Chipul Logosului divin. Revoluţia de la 1789 va consacra în 1792 pe Altarul Principal al Catedralei Notre Dame drept „Zeiţă a raţiunii pe o cântăreaţă pariziană Maillard. Secolul XIX e dominat de pozitivism. Toate asemenea concepţii, pe întreg acest parcurs, considerate umaniste şi cultivând mai mult sau mai puţin deschis materialismul şi ateismul, vor sfârşi în totalitarismele secolului XX, cel mai inuman şi cel mai sângeros veac din întreaga istorie a omenirii. O analiză cât de succintă a tuturor structurilor şi umanismelor atee pun în lumină tocmai aceste forme extrase ale „păcatului împotriva Sfântului Duh". Forme prin care în locul lui Dumnezeu a fost postulată natura; în locul spiritului, existenţa a fost fundamentată pe materie; în locul credinţei şi a Revelaţiei s-au impus ideologiile; în locul afirmării persoanei creatoare de valori s-a ajuns la domnia maselor care anihilează persoana şi iniţiativa creatoare; în locul iubirii a fost legitimată lupta de clasă şi ura. În unele ţări comuniste s-a vorbit de „ură sfântă". În locul lui Dumnezeu — Omul s-a instalat, în cele din urmă dictatorul — omul-zeu fără Dumnezeu. O privire mai profundă găseşte aici relaţia indisolubilă între ateism şi dictatură. Cum poate domina cineva spiritele individualiste, dominate de o trufie luciferică, dacă nu impunând prin forţă, dictatura.

Privind astfel, înţelegem cuvântul grav al Mântuitorului „păcatul împotriva Duhului Sfânt nu va fi iertat". Este păcatul împotriva Duhului Sfânt dar şi împotriva duhului nostru, a spiritului în general. De altfel Mântuitorul rosteşte şi simplu această sentinţă: „orice păcat şi orice hulă se va ierta oamenilor, dar hula împotriva Duhului nu se va ierta" (Mat. 12, 31). Faţă de un asemenea păcat Mântuitorul ne previne odată mai mult: „Nu vă temeţi de cei ce ucid trupul, iar sufletul nu pot să-l ucidă; temeţi-vă mai curând de acela care poate şi sufletul şi trupul să le piardă în gheenă" (Mat. 10, 28). Ne sunt descoperiţi aici ucigătorii de suflete, ucigătorii de spirit în care aflăm alături de dictatori şi pe colaboratorii lor sau acei atei militanţi, care prin scrierile şi prin faptele lor au ucis şi continuă să ucidă nu numai generaţia contemporană lor ci încă şi alte generaţii, otrăvite de ideile lor secole de-a rândul chiar milenii. Desigur prin a ucide noi înţelegem în deosebi actul prin care se, distruge fizic, dar nu e mai puţin implicată şi distrugerea spiritual-morală şi sub toate formele ei: drogurile, pornografia, prostituţia ş.a. atâtea forme teribile de asasinare a spiritului, ce-şi au originea tot în revolta luciferică împotriva Duhului Sfânt, împotriva Dumnezeirii.

Acum ne aflăm la o răspântie istorică cel puţin asemănătoare celei din secolele XIV—XV, ale Renaşterii, reuşind cu mari sacrificii, să ne eliberăm de diferite totalitarisme distrugătoare.

Noi căutăm adevărul fundamental şi viu al omului; ce fel de umanism vom alege acum? Acelaşi al Renaşterii în dimensiunea lui mutilată şi tragică? Dar acela care a fost cultivat până acum are de răspuns la o întrebare fundamentală; există un model uman, perfect în toată istoria, fără nici o pată

pe mâinile sale sau pe conştinţa sa? Cu toată onestitatea trebuie să recunoaştem că un asemenea exemplu uman, antropocentric, nu există. Istoria trecută şi prezentă nu ne poate oferi un asemenea model. Iar aceasta pentru că modelul uman, prin actul creator, nu este simplu uman ci divin — uman; nu este simplu omul, ci Dumnezeu omul — Iisus Hristos. Să ne întemeiem pe El, pe Hristos, piatra unghiulară în edificarea unei noi Europe Est-Vest, unite.

Prof. Dr. Gálfy Zoltán, Institutul Teologic Protestant Cluj

O VIZITĂ A LUI KARL BARTH ÎN ROMÂNIA

În zilele de 13—16 martie, 1935, ne-a vizitat Emil Brunner şi a ţinut o conferinţă la Târgu-Mureş. Această vizită poate fi considerată ca un preludiu al vizitei de mai târziu a lui Karl Barth. Vizita lui Emil Brunner la noi în ţară, a avut un ecou puternic. Putem presupune ca în această perioadă teologii noştri au fost preocupaţi de gândul invitării lui Barth în România.

Anul 1935 a fost un an însemnat pentru Barth. După sinodul din 29—31 mai 1934, ţinut la Barmen, el a aşteptat ordinul de expulzare din partea guvernului Germaniei naziste. În 7 decembrie 1934, a fost silit să-şi întrerupă cursurile ţinute la Bonn. Procesul de expulzare a durat câteva luni. In 8 iulie s-a mutat în Basel, în Elveţia, pe strada Albaring 186, — nu departe de locul natal, şi de actuala piaţă care-i poartă numele. Imediat după expulzare, oraşul lui natal l-a invitat la o catedră, care a fost înfiinţată special pentru el. Şi-a început cursurile la sfârşitul lunii octombrie 1935. Tot la sfârşitul acestei luni, au început aşa-numitele „Offenen Abende", — întâlniri ţinute în locuinţa sa. În luna august al acelui an făcuse vizite la Praga, Budapesta şi Veneţia. A fost invitat şi însoţit de către Josef Hromadka. În compania lui Barth au mai fost Charlotte von Kirschbaum şi prietenul lui, Pestalozzi.

La Basel în anul universitar 1935—36 printre studenţii lui s-au numărat Markus Barth, Christoph Barth, Eduard Schweitzer, scoţianul Thomas Torrance, germanul Walter Kreck, Helmuth Gollwitzer ş.a. Această enumerare făcută de Eberhard Busch / **Karl Barths Lebenslauf** / trebuie să fie completată şi cu bursierii transilvăneni maghiari aflaţi la Basel; Horváth István, Horváth Jenő, Farkas Jenő şi Kiss Árpád. Dintre aceştia, Horváth Jenő a fost invitat de către Institutul de Misiune din Basel, şi cu această ocazie a avut posibilitatea de a asculta primele cursuri ale lui Barth. Mai târziu, Karl Barth ocupă catedra profesorului Johannes Wendland şi este recunoscut ca profesor titular. În anul în care ne-a vizitat a fost, însă, în calitate de profesor netitular.

Eberhardt Busch, în cartea sa, se ocupă într-o pagină întreagă cu călătoria lui Barth, care a durat trei săptămâni, din care a petrecut la noi cinci zile. Defectul acestei dări de seamă se datorează faptului că evenimentele nu sunt clare şi nu sunt luate în ordine cronologică. Nu putem stabili cu exactitate nici locul unor evenimente. La fel nu putem constata pe ce baze trage

autorul anumite convcluzii. Cu ocazia acestei călătorii, au fost vizitate Facultăţile de Teologie din Debreţin, Budapesta, Pápa şi Sárospatak din Ungaria. În această călătorie Barth a avut un program foarte încărcat şi obositor. La întoarcerea spre Basel, avea intenţia de a vizita oraşul natal al lui Mozart, Salzburgul. Pestelozzi, prietenul şi sprijinitorul lui, trebuia să călătorească la Zürich. Busch constată că această călătorie a impresionat mult pe Barth. Din darea de seamă a lui Busch, pentru noi este important faptul că: „la 30 ianuarie 1937, Barth a fost distins cu titlul de PROFESOR HONORIS CAUSA al Teologiei Reformate din Cluj". Această observaţie trebuie să fie completată de noi cu anumite date inedite.

Nu putem stabili exact la ce dată a luat naştere ideea vizitei lui Barth. Se poate presupune că aceasta a avut loc cu ocazia vizitei sale la Praga (august 1935). Corpul profesoral al Facultăţii de Teologie Reformată din Cluj, pentru prima dată a discutat problema vizitei lui Barth la 11 iunie 1936. În procesul-verbal al acestei şedinţe se găsesc următoarele: „Invităm pe profesorul Karl Barth pentru ţinerea unor conferinţe în 5—6 octombrie şi vom asigura cheltuielile călătoriei". — Corpul profesoral a hotărât, că va anunţa conducerea Bisericii lutherane săseşti din Sibiu, despre eventuala vizită a lui Barth, — propunând posibilitatea invitării lui şi la Sibiu. În revista **Református Szemle** a apărut un comunicat, ca preoţii care doresc să participe la conferinţele lui Barth, să vină la Cluj.

Profesorul Vasady Bela din Debreţin a fost intermediarul între Barth şi corpul profesorului din Cluj.

În această perioadă Barth a şi început să se pregătească pentru această călătorie. De mai multe ori s-a întâlnit cu bursierii transilvăneni aflaţi la Basel. A solicitat, prin intermediul lor, ca primirea să fie cât mai modestă.

Corpul profesoral, în 20 septembrie 1936, a discutat din nou problema vizitei. Directorul Facultăţii din Cluj, Dr. Gönczy Lajos, a anunţat că sosirea profesorului Barth va avea loc la data de 3 octombrie.

Barth a sosit la Cluj în seara zilei de 3 octombrie 1936, la orele 21, cu rapidul de Oradea. În compania lui au fost Charlotte von Kirschbaum şi profesorul Vasady Béla. La sosire, a fost primit de către profesorul Tavaszy Sándor şi de către ceilalţi membri ai corpului profesoral.

Vizita propriu-zisă a început în ziua următoare. La ora 10, când a sosit la Facultate, în drum spre Teologie, a intrat pentru o clipă în biserica unitariană. A constatat cu satisfacţie că antitrinitarii de aici trăiesc într-o biserică separată.

Sosind la Facultate, a vizitat biblioteca şi expoziţia organizată cu ocazia vizitei. Opera lui Szegedi Kiss István **Loci communes** i-a atras atenţia şi a cerut catalogul expoziţiei.

La ora 11 a luat parte la deschiderea anului universitar la Facultatea de Teologie şi la instalarea la catedră a profesorului Nagy András. Predica a fost ţinută de către episcopul Vásárhelyi János. Decanul Facultăţii a vorbit despre „schimbul păzitorilor". Noul profesor Nagy András, în cadrul discursului inaugural, a vorbit despre textele legate de **Ebed Jahveh.** Profesorul Gönczy a salutat cu dragoste pe Karl Barth; „...Noi ştim că Dumneavoastră nu aţi venit la noi pentru ca să fiţi sărbătorit, ci cu scopul de a propovădui Cuvântul lui Dumnezeu. În caz că veţi observa semne de renaştere în

cadrul Bisericii noastre, — acestea sunt roadele semănărilor făcute de Dumneavoastră. Veţi constata că, de fapt, aţi sosit acasă, între fraţi, şi nu între străini..." Barth s-a îndreptat cu o deosebită atenţie spre cuvântarea de inaugurare a lui Nagy András.

După-masă au călătorit la Călata (jud. Cluj). Între însoţitori a fost şi scriitorul şi arhitectul Kós Károly.

În ziua de 5 octombrie, orele 10, a avut loc conferinţa lui Barth. Tema a fost împărţită în patru capitole şi avea titlul: ALEGEREA MILOSTIVĂ A LUI DUMNEZEU (Predestinaţia). Această conferinţă a lui Barth a fost publicată ulterior în revista **Theologische Existenz Heute** (1936, 47). Tema acestei conferinţe, mai târziu a fost completată şi inclusă în **Kirchliche Dogmatik** volumul II/2.

În pauza dintre conferinţe şi-a semnat numele în Cartea de Onoare a Facultăţii. Pe o pagină separată este scris: VERBUM DEI MANET IN AETERNUM.

Participanţii la conferinţă au fost solicitaţi să înainteze eventualele întrebări în scris. Au fost formulate 83 de întrebări. În ziua următoare, întrebările au fost împărţite în 25 de subteme. În pauza de prânz, Karl Barth a vizitat Institutul de Diaconise şi Spitalul Reformat.

După masă a avut loc răspunsul la întrebările puse. După meditaţia biblică a profesorului Maksay Albert, numerosul auditoriu a ascultat, timp de 5 ore, cu mare interes răspunsurile. Conferinţa şi răspunsurile au apărut şi în limba maghiară în anul 1936. În introducerea acestui volum, Karl Barth însuşi se adresează în câteva cuvinte cititorilor, spunând: „Cu ocazia publicării acestei conferinţe, mă gândesc, cu sentimente de prietenie, la profesorii, preoţii şi studenţii din Ungaria şi Transilvania, cei care m-au primit cu atâta sufleţie şi înţelegere".

La cină, Barth s-a întâlnit cu foştii lui studenţi transilvăneni. La sfârşitul cinei, Dr. Gönczy Lajos a exprimat mulţumiri pentru această vizită.

În ziua de 7 octombrie, Barth şi însoţitorii săi au părăsit Clujul, călătorind spre Oradea, unde a fost oaspetele episcopului Sulyok István. A prestat serviciul divin, pe baza textului din Evanghelia lui Ioan 14, 1—4. În ziua următoare, împreună cu Charlotte von Kirschbaum şi cu Vasady Béla au călătorit în Ungaria.

Corpul profesoral al Facultăţii de Teologie Reformată din Cluj a analizat această vizită în prima sa şedinţă, ţinută la 20 octombrie 1936. Vizita şi personalitatea lui Barth au fost apreciate cu următoarele cuvinte: „L-am cunoscut pe Karl Barth ca pe omul care nu poate fi şi nici nu vrea să fie altceva decât slujitorul smerit şi ascultător al Cuvântului... Nu a jucat teatru, nu şi-a luat o înfăţişare străină, nu a făcut pe savantul, nu a fost arogant, — ci a rămas fiul curat şi îngăduitor al lui Dumnezeu... Numele de teolog a fost relevat din partea lui într-o lumină nouă, dându-i o altă strălucire şi un nou înţeles. A restituit aceea lumină veche şi curată care ne luminează nu numai pe dinăuntru, ci putem purta cu mândrie toţi cei care suntem teologi..." (Din Procesul verbal al Consiliului profesoral).

În 23 noiembrie 1936, corpul profesoral din Cluj a hotărât să se decearnă titlul de PROFESOR HONORIS CAUSA lui Karl Barth. Acest me-

rit este motivat în felul următor: „Karl Barth este cel mai renumit teolog protestant al zilelor noastre. A reaşezat teologia reformatorică pe baza Revelaţiei. Facultatea de Teologie Reformată din Cluj a recunoscut prima, însemnătatea teologiei dialectice reformate, reprezentată de Barth.“

Propunerea Corpului Profesoral a fost acceptată de Consiliul Dirigent al Eparhiei Reformate din Ardeal şi de Adunarea Generală Eparhială ţinută la 30 ianuarie 1937. Diploma respectivă a fost redactată în limba latină şi, între altele, conţine; „Karl Barth honoris causa profesorem Facultatis Theologiae Claudipolitanae electum esse“.

În semn de recunoştinţă, în 1948, Karl Barth a omagiat Teologia Reformată din Cluj, în volumul I/2 al Dogmaticii sale.

În conferinţa sa de la Cluj despre ALEGEREA MILOSTIVĂ A LUI DUMNEZEU (Predestinaţia) Karl Barth între altele a constatat:

Dintre multe locuri biblice referitoare la alegerea milostivă — există numai un singur text, care are o valoare de sine-stătătoare, — textul din Epistola către Romani 9, 11—13. „Că nefiind ei încă născuţi (copiii), nefăcând ei ceva bun sau rău, ca să rămână voia lui Dumnezeu cea după alegere, nu din fapte, ci de la Cel care cheamă. I s-a zis ei că cel mai mare va sluji celui mai mic, precum este scris: Pe Iacov l-am iubit, iar pe Isav l-am urât.“

Înţelesul fundamental şi general al predestinaţiei constă în faptul că acceptarea graţiei este opera graţiei. Să fim dispuşi de a accepta graţia lui Dumnezeu, — în sine este o graţie. Alegerea milostivă a lui Dumnezeu este justeţea Revelaţiei şi este dreptate din credinţă. Prin urmare, predestinaţia nu este o formă religioasă a determinismului şi a fatalismului. Tocmai invers: neagă atât determinismul, cât şi indeterminismul. Pentru a înţelege aceasta şi alegerea noastră în Hristos, — trebuie să ne reîntoarcem până la întruparea lui Hristos. Atât Augustin, cât şi Calvin ne atrage atenţia asupra acestui lucru. (Institutio a lui Calvin III/22, 1). A accepta graţia lui Dumnezeu, înseamnă graţie, — a devenit realitate în persoana lui Hristos. Capacitatea şi meritul omului nu joacă nici un rol în această acceptare. Alegerea lui Dumnezeu înseamnă, pe de o parte, opera liberă şi suverană a lui Dumnezeu, iar pe de altă parte este o distincţie a omului. Nu există alegere fără respingere. Învăţătura despre predestinaţie indică o dublă predestinaţie. „Căci mulţi sunt chemaţi, dar puţini aleşi“. (Matei, 22, 14). Dacă învăţătura despre alegerea milostivă anunţă graţia lui Dumnezeu şi prin aceasta este mângâierea omului, — atunci această învăţătură vorbeşte numai despre Dumnezeu predestinator şi nu despre cele două categorii omeneşti, adică despre cei aleşi şi despre cei respinşi. Omul nu este împuternicit pentru a stabili cine este ales şi cine este respins de Dumnezeu. Faptul că la ultima judecată unii vor fi aleşi şi alţii respinşi nu ne permite ca în viaţa noastră pământească noi înşine să ne împărţim în aceste două categorii. Aceasta ar însemna că noi delimităm hotarele graţiei.

Dintre întrebări de remarcat au fost următoarele:

a) Ce fel de relaţie între providenţă şi predestinaţie? Răspunsul lui Barth: Există o corelaţie între cele două noţiuni, dar nu sunt identice. Providenţa lui Dumnezeu înseamnă suveranitate Domnului asupra întregii vieţi.

Tot ce se întâmplă în lume este rezultatul voinței lui Dumnezeu. Iar providența se referă numai la mântuirea omului.

b) Ce fel de raport este între chemarea veșnică a lui Dumnezeu și între voința liberă a omului?

Răspuns: Este de neînchipuit ca predestinația să reducă libertatea și responsabilitatea omului. Predestinația este o legătură între Dumnezeu și om. In acest legământ, omul nu este o buturugă pasivă, ci este partenerul lui Dumnezeu. A fost o interpretare falsă care a supus omul unui determinism. Această interpretare stă departe de hristologia creștină biblică. Identificarea predestinației cu indeterminismul, — la fel, este o eroare. În noțiunea predestinație, — prepoziția se referă numai la voința și opera lui Dumnezeu. Confruntarea acestor două noțiuni, — chemarea veșnică și voința liberă a omului, — se rezolvă în lumina Revelației.

c) Dacă Dumnezeu este iubirea veșnică, — cum putem vorbi despre respingere?

Răspuns: Trebuie să subliniem faptul că noi nu știm în mod adecvat ce înseamnă iubire. Aceasta o putem constata numai prin cunoașterea lui Dumnezeu. Iubirea lui Dumnezeu nu este identică cu iubirea omului. Numai „teologia naturalis" identifică și declară echivalente cele două iubiri. Numai prin smerenie și credință putem cunoaște iubirea lui Dumnezeu, arătată în jertfa lui Hristos. Baza interpretării noastre este aceasta: Dumnezeu ne alege și ne respinge în Hristos. În afara hristologiei nu există predestinație.

d) Oare păgânii sunt respinși de Dumnezeu?

Răspuns: Am constatat deja că nu putem vorbi despre cele două categorii ale omenirii, — despre aleși și despre respinși. Prin urmare, nici păgânii nu sunt respinși. Noi putem vorbi despre starea în care ei încă nu au auzit despre propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu. Iar noi, am auzit deja. Să nu cugetăm asupra întrebării: oare ei sunt respinși? Sarcina Bisericii constă în porunca din Matei 28, 19—20. Biserica nu este chemată să speculeze în mod teoretic și abstract.

ZUSAMMENFASSUNG

Ausgehend von einigen Archivdokumenten erinnert der Verfasser an einen Besuch, den Karl Barth in Cluj, auf Einladung der Fakultät für Reformierte Theologie, zwischen dem 3.—7. Oktober 1936 unternommen hat. Bei dieser Gelegenheit besuchte er einige Einrichtungen der ungarischen Reformierten Kirche in Cluj und hielt in der Aula der Fakultät einen Vortrag über dei „Barmherzige Erwählung durch Gott". Während der fünfstündigen Diskussion, die am nächsten Tag folgte, mußte Barth 83 Fragen beantworten. Nachdem er dann ganz kurz das ungarische reformierte Bistum in Oradea besuchte, verließ der Gast Rumänien und fuhr nach Ungarn. Am 23. November 1936 verlieh die Reformierte Theologische Fakultät aus Cluj Barth den Titel eines „Professors honoris causa".

Pr. lect. Vasile Grăjdian, Sibiu

„TEOLOGIA PERSOANEI" ÎN CÂNTAREA BISERICEASCĂ ORTODOXĂ

Cele mai multe dintre caracteristicile cântării bisericeşti ortodoxe — — doar vocală, monodică etc. — a căror perpetuare obstinată, într-o lume mereu în schimbare, contrariază un spirit cultural-estetic „istorist" sau „modernist", pot fi mai bine înţelese în perspectiva unei „teologii a persoanei".

Cântarea bisericească ortodoxă este, în mod esenţial, o cântare **liturgică**,[1] o cântare încadrată organic în „lucrarea" sacramentală mântuitoare a Bisericii. Dar „liturghia", orice slujbă bisericească în general, este o lucrare-împreună a persoanelor participante — în chip văzut, a persoanelor omeneşti, iar, în chip nevăzut, tainic, şi a Îngerilor şi a Sfinţilor trecuţi din această viaţă[2] şi, mai ales, a Persoanelor Dumnezeieşti. De fapt, din sânul Sfintei Treimi izvorăşte puterea iubirii dumnezeieşti născătoare de **comuniune**[3], care este sensul oricărei slujbe bisericeşti — şi care îşi găseşte o întruchipare deplină în Sfânta Liturghie, în Sfânta Euharistie.[4]

În **acest** context liturgic al comuniunii, „persoana" îşi plineşte definiţia sa intimă de „**prosopon**"-„faţă către faţă", a cărei identitate se afirmă tocmai în **vocaţia comuniunii** cu celelalte persoane,[5] în **lucrarea** acestei vocaţii ce-şi are originea în relaţia Persoanelor Dumnezeirii — după a Cărei chip a fost creată şi persoana omenească.

Cântarea bisericească, parte (nedespărţită) în „iconomia" simbolică liturgică ce descoperă (epifanic)[6] aceste realităţi, şi-a structurat în timp, în cadrul Tradiţiei bisericeşti, şi o „iconomie" internă proprie, caracteristică, menită să slujească rosturilor mântuitoare generale ale Bisericii. Mijloacele alese în acest scop au trimitere şi fundamentare teologică şi ontologică, aşa încât, dcaă ar fi să ne referim doar la câteva dintre aspectele cântării bisericeşti

1 Ene Branişte, *Liturgica specială*, Bucureşti, 1985, p. 15.

2 Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 432.

3. *Ibidem*.

4. Alexandre Schmemann, *Euharistia, Taina Împărăţiei*, (traducere de Boris Răduleanu), Bucureşti, 1992, p. 141 s.u.

5 Ion Bria, *Dicţionar de teologie ortodoxă*, Bucureşti, 1981, p. 298.

6 Alexandre Schmemann, *op. cit.*, p. 45—46; Paul Evdokimov, *L'art de l'icone*, Paris, 1972, p. 143—144.

ortodoxe — aspectul vocal, nedespărţirea de cuvânt, caracterul monodic — cele arătate mai înainte apar cu evidenţă.

De ce numai vocea omenească îşi găseşte loc în cântarea ortodoxă, nu şi instrumentul muzical...?

Vocea, chiar la modul comun, este expresia cea mai directă a unei persoane (umane), ce are în „spatele" său un nesfârşit de taină.[7] Orice instrument muzical, chiar prin ceea ce este el („instrument"), este o inter-mediere, o interpunere, între cel-cei care cântă şi cel-cei (în cadrul liturgic, Cel) pentru care se cântă, ce umbreşte „directeţea", i-mediatul comunicării născătoare de comuniune între persoane.

Pe de altă parte, cântatul împreună cu instrumentele şterge deosebirea de „glăsuire" („glasul bisericesc" — o altă expresie a „personalismului" ortodox) între omul-persoană şi instrumentul neînsufleţit, deschizând drumul tratării „instrumentale" nu numai a vocii (ca în „bel-canto") ci chiar a persoanei umane — o tratare inevitabil reducţionistă, ce ar coborî fiinţa omenească spre firea neînsufleţită (omul-instrument, omul-maşină, omul previzibil, fără Taină), un reflex invers al erorii „instrumentaliste" străvechi a idolatriei, care atribuia neînsufleţitului valenţe personale...

Este adevărat că există, în Biserica Ortodoxă, excepţii în privinţa instrumentelor muzicale („sonore — ar fi mai corect): clopotul şi toaca. Acestea însă, prin „instrumentalismul" lor declarat — sunet direct instrumental, repetat, lovit, neînsufleţit, fără a avea vreo pretenţie de a imita sau suplini vocea omenească, sau de a crea vreo construcţie sonoră capabilă să-şi fie suficientă (estetic) sie însăşi (şi care astfel ar înlocui vocea) — nu crează confuzie spirituală în planul liturgic, firea neînsufleţită participând în chipul ei adevărat (şi nu în vreun fel înşelător, care să confunde viul persoanei cu vreo „abilitate" a unei închipuiri neînsufleţite) la liturgismul general al lumii create.

În „iconomia sonoră" a Bisericii, orice eveniment sonor, ca şi orice eveniment liturgic, trebuie să fie prezent în adevărul său, cântarea liturgică fiind un mijloc specific în iconomia bisericească-liturgică mântuitoare.

Slujba bisericească (la fel ca şi cântarea cuprinsă în ea) este, în primul rând, o lucrare a persoanelor, a persoanelor omeneşti între-laolaltă şi împreună cu Persoanele Dumnezeieşti, care abia în al doilea rând îşi revarsă binecuvântarea asupra întregii făpturi — (şi celei neînsufleţite). Orice mediere sau (mass-) mediatizare instrumentală — muzicală, dar şi de tehnică radio, T.V. etc. — nu-şi are locul într-o lucrare a comuniunii inter-personale... Pentru că, oricum, într-un domeniu al lucrurilor esenţiale, omeneşti şi dumnezeieşti (îndeosebi), instrumentul (şi „instrumentalismul") muzical nu poate concura persoana umană, fie ca ofrandă aleasă între cele create (şi Mântuitorul S-a adus Jertfă desăvârşită, întrupat ca om!), fie ca şi „instrument" al cântării — „jertfă de laudă" sau ca icoană a Făcătorului său.

O altă caracteristică a cântării liturgice ortodoxe este cuvântul, totdeauna prezent, ca şi cuvânt rostit, viu, adresat de către şi către persoană

---

7 Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, loc. cit.

(Persoană), cuvânt personal cu înţeles... Non-cuvântul este refuzat, fie sub înfăţişarea sunetului impersonal al instrumentului muzical, fie a vocalizei tehnice (tot „instrumentale"); jubilaţia sau cântarea papadică, în care cuvântul pare că se dizolvă, se sprijină tot pe cuvânt, ce suferă însă o „prefacere" liturgică...

Nedefinitul sunetului instrumentelor „necuvântătoare"[8] rătăceşte sufletul de la comuniune — spre care îndreaptă cuvântul ce comunică şi naşte comuniune (interpersonală).[9]

Faptul că Dumnezeu „i-a făcut (pe oameni) după chipul şi asemănarea Lui, împărtăşindu-le şi din puterea cuvântului Său... fiind ca un fel de umbre ale Cuvântului şi fiind cuvântători...[10], face ca slabele cuvinte omeneşti ale cântărilor liturgice — care trebuie cântate pentru a le ridica din condiţia pământească decăzută a rostirii prozaice — să trimită la Cel prin Care „toate s-au făcut; şi fără El nimic nu s-a făcut..." (In. 1, 3), ele, cuvintele cântărilor liturgice, fiind „loc teofanic"[11] şi icoană a Cuvântului Dumnezeiesc. Aşadar, cântarea liturgică ortodoxă, este prin excelenţă, o cântare a **Cuvântului**, care ne deschide calea către viaţa de comuniune şi de iubire ce izvorăşte din Comuniunea desăvârşită a Persoanelor Treimice.

Asemănător stau lucrurile şi în ceea ce priveşte aspectul **monodic** (cântarea pe o singură voce) — al cântării bisericeşti. De ce să se cânte pe o singură voce, „săracă", atunci când cântarea pe mai multe voci, polifonică şi armonică, şi-a demonstrat suficient virtuţile estetice...?

O primă „raţiune" a acestui fapt este mai „tehnică", dar cu consecinţe „teologice", fiind în legătură şi cu practica tradiţională a cântării în comun. S-a observat demult că o „cuvântare" diferită şi simultană a mai multor oameni cauzează o proastă percepere a cuvântului-sonor şi, desigur, şi ca înţeles — ca într-o „glosolalie" în sens rău, de amestec babilonic al limbilor, distrugător de comuniune... ori cuvântul, în Biserică, trebuie să răsune răspicat şi pe înţeles: „cântaţi cu înţelegere", ne îndeamnă Psalmistul (Ps. 46, 7). Şi doar cântatul pe o voce permite unui număr oricât de mare de participanţi să se armonizeze", întru înţelegere — unisonul fiind armonia cea mai simplă şi consonanţa perfectă.

Cântarea polifonică şi armonică este, de fapt, o folosire cripto-instrumentală (o instrumentare structurală) a vocii şi cuvântului. Complexitatea texturii sonore, ce poate uşor deveni haotică în cazul unei interpretări neîndemânatice, provoacă, în orice caz (sub acoperirea unei armonii sonore plăcute, desfătătoare), o umbrire de înţeles al cuvântului, cu consecinţe negative asupra comuniunii liturgice...

Practica armonică şi polifonică a cântării a impus armonia pe doar câteva voci, — orice mărire a numărului de voci complicând mult execuţia — dar ea presupune şi aşa oameni suficient pregătiţi muzical, chiar profesio-

8 *Ibidem*, p. 421.
9 *Ibidem*, p. 121—123.
10 Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, în vol. „*Scrieri*", partea I (traducere de Dumitru Stăniloae), colecţia „Părinţi şi Scriitori bisericeşti", nr. 15, Bucureşti, 1987, p. 92.
11 Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 92.

nişti — ceea ce este greu de pretins tuturor credincioşilor dintr-o biserică... De aceea a apărut o dublă „despărţire": între cei care cântă în corul armonic şi cei care ascultă; şi chiar în interiorul corului, între diferitele „partide" vocale în care trebuie împărţit corul, neputându-se atribui câte o „voce" armonică fiecărui corist.

Împărţirea pe mai multe voci, în cântarea armonică, introduce astfel un element tehnic exterior de separare într-un cadru de comuniune interpersonală, în care toţi trebuie să cânte „într-un glas", „desăvârşiţi întru unime" (In. 17, 21). Această cerinţă liturgică este mult mai uşor de îndeplinit prin cântarea pe o singură voce, monodică, cântarea la unison înlăturând „împărţirile" şi rezolvând problema „profesionalismului" muzical al credincioşilor, ea fiind accesibilă oricărui om, normal dotat şi pregătit.

De asemenea, nici o „armonizare" au vreunei multitudini de simţiri şi cugete — de voci, în cazul cântării — nu va putea egala perfecţiunea şi „absolutul" unităţii credinţei — a cărei expresie desăvârşită este monodia. Pentru a face o comparaţie, este ca şi deosebirea între ecumenism şi (inter-) comuniunea euharistică.

Pe un plan spiritual deci, cântarea pe voci diferite creează, inevitabil, „distanţă" şi „poziţie" diferită — chiar dacă în „armonie". (În muzică, o armonie, oricât de consonantă, induce o tensiune care nu-şi găseşte rezolvarea decât în unison — limita desăvârşirii armonice, ce suprinde însă, în armonicele sale naturale, şi potenţialitatea originară a oricărei armonii). La fel cum, în arta icoanei, renunţarea la facilitatea optică a perspectivei de adâncime [12] a însemnat eliminarea „distanţei" şi a „poziţiei" diferite determinate de această distanţă, renunţarea la „poziţionarea" diferită în cântarea pe mai multe voci, pentru cântarea pe o singură voce, cu aceeaşi melodie şi aceleaşi cuvinte, înseamnă — pentru comuniunea interpersonală — prefacerea „adunării" ecleziale (un „noi" cu „poziţii" diferite ale eu-rilor) într-un „eu" liturgic al desăvârşitei comuniuni.[13]

Isonul, care însoţeşte uneori cântarea ortodoxă şi despre care se poate spune că este o „referinţă armonică" [14] — o concesie făcută „impersonalului instrumental (ca şi clopotul sau toaca) şi armonic" tocmai pentru a reaminti că liturghia se săvârşeşte (şi) în această lume, în această condiţie umană — este un semn (nu un simbol), un „remember", un „să luăm aminte", o bornă la frontiera dintre două realităţi, un avertisment (vocea obiect ...) cutremurător prin implacabilitatea sa ...

În sfârşit, însăşi relativa constanţă prin vremi şi trecând peste generaţii a caracteristicilor cântării bisericeşti, menţionate până acum, este încă un element favorizant al comuniunii liturgice interpersonale ... Ne putem imagina ce ruptură s-ar produce în comunitatea bisericească dacă fenomenul „modelor" muzicale nu ar fi receptat cu multă grijă în Biserică şi credincioşii fiecărei categorii de vârstă ar aştepta să răsune la slujbe doar muzicile „plăcute" vremii (tinereţii) lor ...

---

12 *Ibidem*, p. 145—146.

13 Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 432.

14. Victor Giuleanu, *Melodica bizantină*, Bucureşti, 1981, p. 152.

Cele câteva considerații mai dinainte pot fi dezvoltate și extinse și asupra celorlalte caracteristici și aspecte (chiar particularizate) ale cântării bisericești ortodoxe, conexate firesc la diferitele domenii teologice. Mai ales aspectele de spiritualitate a cântării, ce implică nemijlocit persoana cântărețului liturghisitor — în cântarea de obște, aceasta se confundă cu persoana creștinului în general — luminează calea înțelegerii și părtășiei la Tradiția bisericească vie a cântării liturgice ortodoxe, și prin aceasta, la iconomia dumnezeiască mântuitoare. „Epectaza" persoanei cântărețului, pe care o presupune și totodată o determină cântarea liturgică („... toată grija cea lumească de la noi să o lepădăm") pregătește pentru înțelegerea „rațiunilor" chiar și ale cântării bisericești, ca și trepte spre plinirea „personală", în recapitularea și participarea transcendentă și îndumnezeitoare, după modelul și întru Iisus Hristos, Mântuitorul nostru.[15]

Din ansamblul celor expuse se poate concluziona arătând că orice renunțare la caracterele cântării bisericești la care ne-am referit înseamnă, în plan liturgic, a face pași în direcția „depersonalizării" slujbelor bisericești, adică în direcția anulării identității de comuniune interpersonală a liturgicului ortodox, în ultima instanță, în direcția des-ființării acestuia.

Excepțiile adoptării, în unele perioade, a unor moduri de cântare străine duhului liturgic al Ortodoxiei [16] nu au făcut decât să confirme „regula" revenirii, mereu, la condiția originară a cântării bisericești.[17]

RÉSUMÉE

„LA THÉOLOGIE DE LA PERSONNE" et le chant ecclésiastique orthodoxe

Les caractères traditionnels du chant ecclésiastique orthodoxe — parmi lesquels: le caractère vocal, la liaison avec le verbe et le caractère monodique — sont une expression symbolique (au sens liturgique, épiphanique) du "personnalisme" orthodoxe, dans le cadre de la communion liturgique.

Expliciter les fondements théologiques (liturgiquement implicites) des aspects traditionnels du chant ecclesial, c'est comprendre pourquoi, en plan pratique, on ne peut pas renoncer à ceux-ci, sans renoncer, en même temps, au sens même, à l'identité et même à l'être de communion inter-personnelle du liturgisme orthodoxe.

15 Ion Bria, *op. cit.*, loc. cit.

16 Nicolae Lungu, *Liturghia psaltică pentru cor mixt*, București, 1957, p. III (prefața).

17 Nicu Moldoveanu, *Muzica bisericească la români în sec. XX*, (partea a II-a), în „Biserica Ortodoxă Română", Anul CIV (1986), nr. 3—4, p. 138—139.

Fr. Dr. George Guiver C.R.

BETWEEN EAST AND WEST
ODO CASEL AND THE LITURGICAL MYSTERY

It is possible to make comparisons between the Churches of East and West and come to the conclusion that each is complementary to the other. For instance, the East seems preoccupied with the sacred, the West with the profane. Or it can be thought that the Byzantine rite is comparable to the liturgy as it was known in the West in the middle ages, and is, in other words, "unreformed", and therefore by implication ripe for reform. On closer acquaintance, however, such impressions nearly always prove to be deceptive. The differences and the similarities between East and West are complex, and behind them lie proffound and rich traditions which sometimes overlap, and sometimes stand over against each other, in ways that frequently surprise and even baffle. For instance, one thing the westerner learns about his own Church from contact with Orthodoxy is how profoundly the western mentality is marked by the legalistic and clericalizing Roman tradition which received a decisive drive in the time of Charlemagne, but which goes back before that to the early centuries of the western Church and the collapse of the western empire. The western Church was different even in the time of the early Fathers. But over the centuries it went through many revolutions which successively made the difference even greater. Even if we go back before the watershed of the Reformation to the 15th century for instance, we find the differences to be profound. We all know of the theological differences. But from our 20th-century vantage-point we might have thought that the western liturgy in the 15th century would have been infinitely closer in spirit to its Orthodox counterpart than the liturgy as it is now celebrated in the West. The respective church interiors would have been more similar, the texture and manner of performance of the liturgy would have seemed comparable, the music would clearly bear a family likeness, and the attitudes to tradition and authority would seem likewise to be very comparable. It is because of this that westerners can think that the worship of the Ortodox East is simply halted at an earlier stage, one which the west left behind in the 16th century. But only the most superficial understanding of Orthodoxy could come to such a conclusion. Even in the middle ages, despite external similarities, the difference in mantality between East and West was profound and intractable, so much so that incomprehension led to schism.

None of this will be new to those who are used to crossing the bridge between East and West, but I have taken care to point out the dangers of making superficial comparisons, because I would like to point to one area where I think it is possible for fruitful comparisons to be made, and where it does seem possible to identify a measure of complementarity. This apparent complementarity seems so self-evident that we need to beware of acting upon it in a naive way. It concerns the area of the sacred and the profane. It often seems that the East has given all its best attention to the sacred, while the West has come to busy itself much more with the profane.

To speak first of all of the western Church, recent history has shown an increasing preoccupation with the world as a place of God's presence, and as a primal focus of God's attention. Some western Christians have found it increasingly difficult to see worship as a good in itself, and the emphasis for them has come increasingly to be placed on the service of our neighbour and society. This has been accompanied by a desire to see how the Church can learn from the world, and so a greater importance has come to be attached to sociology, psychology and the human sciences. Many Christians have also become very conscious of the failings of the Church in her history, and that she has often seemed to impede God's purposes rather than to promote them. All of this, and much more, is symptomatic of an enormous shift in western consciousness, where God now appears more distant and difficult to know, and greater reality seems to attach to the "secular gospel", and daily life in the modern world can even become, in astrange kind of way, more canonical than the Scriptures or the Church. And yet there is a tremendous thirst for the things of the spirit, which often leads people down unsatisfactory paths, or to superficial forms of spirituality which have lost contact with the profound and rich tradition of the Church. It is potentially very misleading to generalize in this way, particularly if the reader is unfamiliar with the West, for the situation is very, very complex and variegated, with much to lament, but also much to rejoice in. If we make allowances for that caveat, however, anyone who is familiar with the western Church will recognize in it the things I have described.

The churches of the Byzantine rite have had a very different history. Not only do they inhabit a different thought-world, Greek rather than Latin, but their recent history has imposed an inward journey rather than an outward one. The Tartars, the Turks, the Communists and other oppressors have forced the Church to attend to her own treasures and to cherish them. The result today is that we find in the Orthodox Church a profundity of spirituality and of love of God for his very self such as can hardly be found in the West to the same degree. For Orthodoxy the attention is dominated by the reality of the sacred, and by the divine presence in the Liturgy and in the Church. On the one hand this has led to increasing influence on a western Church which is profundly thirsty for the things of God, and fascinated by the Orthodox tradition. On the other hand it leads many westerners to feel that Orthodoxy has neglected the social aspect of the gospel, and needs now to begin to apply the critique of the gospel to

society, and to seek ways of putting into effect more radically the gospel command to love our neighbour. I take his to be reflected in Dr. Stăniloae's words in **Spiritualitate şi Comuniune în Liturghia Ortodoxă**: „Just as God descended in biblical revelation not only to the level of human understanding in general, but also to the way of thinking and speaking of each person, so also the Church needs to come much nearer today to the people of our time, and to their needs".[1]

This over-simplified picture might lead us to suggest that East and West have complementary failings, and thence to the conclusion that both have things to learn from each other. However, the problem is more than one of "trading in sileces of cake". That would be the wesern approach at its worst, practical rather than theological. Rather are the ways the Church manifests herself to be seen as pointers to the eternal truth of the Tradition, and our quest should be for that truth, rather than the simple exchange of insights. East and West are not complementary, but relate in a very complex way. It is not good enough fot the West simply to take at leisure bits and pieces from the Orthodox tradition, and neither would it be wise for Orthodoxy simply to imitate or to baptize into itself isolated gifts of the Western Church. The latter is a particular danger in Eastern Europe today, with a new enthusiasm for all things Western. Rather do we need to seek a theological matrix which can enable the Churches to open themselves to receive the wholeness of that living Tradition which is God's past and God's future. An example of such a matrix is to be found in the work of the German theologian Odo Casel.

The Mystery-theology of Odo Casel

Odo Casel (1886—1948) was a monk of the Benedictine abbey of Maria Laach in the Rhineland. The son of an engine-driver in Koblenz, Casel went on to higher studies, becoming steeped in ancient classical literature and in the writings of the Church Fathers. From his grounding in both he became aware of a connection between something he found in them, and the liturgy of the Christian Church.

Casel was aware that ancient religions, and especially the 'mystery' religions of the later Roman Empire, involved rituals in which it was believed the divinity became really present. A very vivid example of was found in the Mystery of Attis, where a bull was slain over a candidate, who was covered in blood. When he emerged, he was given to drink a mixture of milk and honey as a symbol of the new life. The mystery religions often employed stunning and shocking ceremonies to instil in the believer a sense of divine presence and of personal transformation. Casel then found himself drawn to the writings of the Fathers, and statements they repeatedly make about the liturgy. The result of this was the slow and at times painful unfolding of a theory. This theory came to be known as Casel's „Mysterien-

1 D. Stăniloae: *Spiritualitate şi Comuniune în Liturghia Ortodoxă* (Craiova, 1986), p. 102.

lehre", or mystery-teaching.[2] This centres on the saving deeds accomplished in Christ, most notably his incarnation, crucifixion, resurrection, his glory in heaven and his coming again. But ultimately it embraces much more, including the larger saving story of the people of Israel which is its setting. All of this is commonly called salvation-history. Casel states that this cannot be „mere" history: its nature and consequences are so momentous that it flows over beyond the bounds of the normal historical events. These events are not simply dead and past: they are a continuing dynamic reality. The cross and the resurrection of Christ course though reality, like the invisible gamma-rays from outer space which are always around us and in us.

The Pascha of the Apostles

The presence of the Pascha, the Lord's resurrection, emerges quite clearly in the New Testament documents: it is a commonplace to say that the apostles were inebriated with the resurrection of Christ. It was so real that Paul could speak of dying and rising with Christ in baptism, and of showing forth his death in the eucharist. The Apostles were so gripped by this that nothing else in life was so real. They walked in a new light, the eternal radiance of the Lord's Pascha. Later this light was to split up into distinct components: ministery, sacraments, scripture, doctrine, and all the

---

2 BIBLIOGRAPHIES:

P.Bienias: Bibliographie von DDr. P. Odo Casel OSB, in: *Vom christlichen Mysterium* — Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel OSB, ed. A. Mayer, et al. (Düsseldorf, 1951), pp. 363—375.

O. Santadaga: Dom Odo Casel. Contributio monografico per una Bibliografia generale delle sue opere, degli studi sulla dottrina e della sua influenza nella teologia contemporanea, in: ALW 10 (1967), pp. 7—77.

GENERAL STUDIES:

A. Schilson: *Theologie als Sakramententheologie* (Gründwald, Mainz, 1987).

B. Neunheuser: *Odo Casel in retrospect and prospect*, in: Worship 50 (1976), pp. 489—504).

SOME KEY WRITINGS:

— *Das christliche Festmysterium*, Paderborn, 1941.
— Glaube, Gnosis und Mysterium, in: JLW 15 (1941), 155—305; auch als Sonderdruck: *Glaube, Gnosis, Mysterium*, Münster 1941.
— „Katholische Kultprobleme", in: JLW 7 (1927) 105—124.
— Zur Kultsprache des heiligen Paulus, in: ALW 1 (1950), 1—64.
— Älteste christliche Kunst und Christusmysterium, in: JLW 12 (1934) 1—86.
— Die Liturgie als Mysterienfeier (Ecclesia orans 9), Freiburg, 1923.
— Mysterienfrömmigkeit, in: BZThS 4 (1927) 101—117.
— Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition, in: JLW 6 1926) 113—204.
— Mysteriengegenwart, in: JLW 8 (1929) 145—224.
— *Mysterium des Kommenden*, Paderborn 1952.
— *Mysterium des Kreuzes*, Paderborn, 1954.
— *Das christliche Kultmysterium*. Vierte durchgesehene und erweiterte Auflage. Hrsg. v. P. Burkhard Neunheuser, Regensburg 4, 1960.
— Religionsgeschichte und Liturgiewissenschaft, in: JLW 14 (1938) 197—224.
— Neue Zeugnisse fur das Kultmysterium, in: JLW 13 (1935) 99—171.

manifold aspects of what came to be known as the Church. In this primal moment, however, this springtime of grace, all was undifferentiated light, the presence of the Lord's resurrection. Every Sunday was a little Easter, every Eucharist a new Passover.

Casel then show how this experience was passed to the generations of the Church which were to follow. He often quoutes a saying of Pope Leo the Great: „What was visible in the Lord has passed over into the mysteries".[3] That which the apostles found when they were with the Lord was the „launch". Subsequently the Church was forged by God as the means by which this saving presence would be fully revealed to mankind.

"Mystery"

Pope Leo uses the word „Mystery", a word which Casel takes as the keystone of what he is trying to say. As it is used in the New Testament it stems from that perpetual "present moment" of the Resurrection experienced by the Apostles. It comes then to refer to the whole of the Christ-event, as it envelops and enlivens those who believe and are baptized. It is "the mystery hidden for ages and generations but now made manifest to his saints. To them God chose to make known how great among the gentiles are the riches of the glory of this mystery, which is Christ in you, the hope of glory" (Col. 1. 26 f.). Paul strives on behalf of the Colossians, that they might have "all the riches of assured understanding and the knowledge of God's mystery, of Christ, in whom are hid alle the treasures of wisdom and knowledge" (Col. 2. 2 f.). The mystery is personal, it is Christ himself, and at the same time it encompasses all who believe, and the whole of God's great plan for creation. God has "made known to us in all wisdom and insight the mystery of his will, according to his purpose which he set forth in Christ as a plan for the fulness of time, to unite all things in heaven and things on earth" (Eph. 1. 9 f); and so it becomes a word for salvation history, in its dynamic, personal and gracefilled character. The Mystery was hidden, but now is revealed: „we speak God's wisdom hidden in a mystery, which God decreed before the ages for our glorification" (1 Cor. 2. 7); it is the „mystery which was kept secret for long ages" (Rom. 16. 25). One place where this mystery is made present is Christian marriage: "this is a great mystery, and I take it to mean Christ and the Church" (Eph. 3.52); and when Christians pray, and when they worship together, it is quite clear that the mystery will be both the heart of it all and the setting for it all.

In the early Church the word "mystery" is used frequently, and in a variety of senses, principally referring to the saving work of God in Christ. It includes the whole of salvation-history, and the re-presentation of it in worship. It is used to refer to the liturgy, and all that came to be called the sacramental order.[4] When it passed across to the west, the Greek word 'mysterion' had too many pagan associations, and therefore had to be

3 Leo the Great, *Sermon* 74.2

4 see G. Bornkamm *in* G. Kittel: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, pp. 615—716.

translated by something else. So it became in Latin the word „sacramentum". For Leo the Great, the word "Sacrament" still has the broader meaning: so for him it refers also to the saving deeds of Christ. In the West, in the Latin Fathers, and in the sacramentaries up to the early middle ages, the two words "sacrament" and "mystery" are completely interchangeable. This survives even today in some turns of phrase. The Book of Common Prayer continued the medieval custom of referring to the Eucharist as the „Holy Mysteries". In baptism also it speaks of the „mystical washing away of sin". The liturgy, by being itself sacrament, becomes a presentation of the redeeming acts of Christ.

There is a yet with St. Leo, and for a long time afterwards, no notion of „seven sacraments". As Salvatore Marsili puts it, „for Leo there is no distinction: ... the sacrament is a rite which makes present a saving reality, and this can happen in a thousand different ways".[5] However, while the word "mystery" continues to be used in the West, retaining its original polyvalence, in the word „sacrament" goes through successive narrowings, until it is finally used simply to refer to precise moments or loci of divine intervention through effective signs, the power of these precise moments being heightened in direct proportion as the other „sacraments" (such as the calendar, the divine office, and so on) lose this sacramental understanding; and the refining process goes even further, so that there arises an order of „second-class" sacraments, called "sacramentals". In the Orthodox Churches, however, the word "sacrament" does not exist, except as a borrowing from the west for the purposes of theological teaching. Under western influence a similar seven were eventually identified by the Orthodox from the 17th century onwards, but they are still called „Mysteries", a term which because of its wide use mitigates the over-precision of the word "sacrament". It may be that this is one aspect of western influence that Orthodoxy might be prepared to re-asses.

If it was only in the middle ages that the conception of 'sacrament' came to be narrowed down to the familiar seven (or two by the Reformation) the mysteries or sacraments before that time would naturally include baptism, the eucharist, the pastoral offices, but also the calendar, monasticism, funerals (frequently described as mysteries by the eastern fathers) und other rites and paraphernalia. However, there is a great danger of oversimplifying this complex question, and it needs to be said that much work has yet to be done on the whole subject before we can be more categorical. If we are to understand properly what is going on in worship, nevertheless, we need to be aware of the breadth of the word "mystery" and the narrowness of the word "sacrament" as it came later to be used in the west.

We can now begin to see something of what Pope Leo meant when he said, "what was visible in the Lord has passed over into the mysteries": special objective reality and subjective experience of Easter which enveloped the apostles after his resurrection has passed into the „mysteries" (or sacraments). So St Ambrose could say: "I find you in your mysteries"[6]. So St.

5 S. Marsili: *Il Mistero di Cristo e Liturgia nello Spirito* (1986) pp. 145 f.

6 Ambrose: *Apol. David* 1 12 58

Leo could say in another place, "As often as the remembrance of the sacrifice which is well-pleasing to You is selebrated, the work of our redemption is made present".[7] If the mysteries **par excellence** are baptism and the eucharist, there is another all-encompassing sacrament in which they are rooted, the sacrament of the Church. The prayer after the second lesson in the old Roman Paschal Vigil asks God to "look graciously on the wonderful sacrament of your Church".[8] In the document of the Second Vatican Council **Lumen Gentium** the Church is likewise spoken of as sacrament,[9] and on this subject there is an abundant literature. This needs to be understood in the sense that the Church is the Body of Christ, for it is Christ himself who is at root the all-encompassing sacrament/mystery. This understanding of the Church as sacrament is helpful, however, in reminding us that the whole of the Church's life is sacramental. The Church is physical-spiritual, a psycho-somatic organism.

The "Mystery" in the Fathers

Casel was profundly struck by the way this language repetatedly appears in the pages of the Fathers. There was, however, one problem: as we can find so often in the Fathers, and indeed in scripture itself, you think you have nailed them down to a nice tidy formula, and then they and say something which seems ever so slightly to go against it. Not only that, but they rarely **quite** go the whole way that is required by our exigencies, so that what they were clearly very passionate about is often painted in pastel colours and shifting shapes. Ancient writers are very inexact and vague in describing the content of the liturgy in church, for instance, and they are often as imprecise and at times apparently contradictory with abstract concepts. So it turns out that while Casel amassed piles of quotations from the Fathers on this theme of the "mystery", few of them quite say enough to construct an apologium explicit enought to convince a modern world which has travelled far from the Tradition. He therefore had to rely on what was "in his bones" and in the bones of the Church to bridge that last small gap. The result was a picture of the Church which for many has proved so breathtaking and fascinating that it has contributed to a revolution in our understanding of the Church and the liturgy which has yet to receive the full recognition it deserves.

The presence of the saving events

Casel assumes, along with the Tradition, that the liturgy lies at the heart of the Church's life. He then goes an to say that the Mystery becomes really and uniquelly present in the liturgy. This is especially true of the eucharist, where, according to Casel, the saving mysteries of Christ, with the cross

7 *Sacramentarium Veronense*, ad. L. Mohlberg, Rome 1956, p. 13, n. 93.

8 see O. Casel· *The Mystery of Christian Worship* ed. B Neunheuser (London 1962) p. 166.

9 *Lumen Gentium* 1.

and resurrection at their heart, become really present in the midst. The gathered worshippers are at Golgotha and at the empty tomb in some real sense, and are enveloped in them and their saving and converting power. This vivid presence of the "mystery" of Colossians only comes about in this way in the liturgy, in the liturgical symbols.

The phenomenon has many aspects to it. Sometimes it can be most vividly perceived through the calendar, which, Casel says, is in this way a sacrament in its own right. At Christmas we really are at the crib, in the presence of the mystery of the incarnation. In Holy Week we really do kneel before the cross on Golgotha, and are truly present in the paschal vigil at the bursting of the gates of hell and the rising of Christ from the dead. If you are familiar with the liturgy at these times you may already have some sense of what Casel means. It cannot be emphasised strongly enough, however, that we are not talking about personal experiences in the first instance, but objective realities.

When it comes to baptism, Casel says that the cross and resurrection must inevitably be present if the canditates are really to die and rise with Christ. There is a real presence of Christ here — it is not confined to the eucharist. Various authors (not least Pope Paul VI) speak of "real presences" which are distributed through the Church's life. There is a real presence of Christ in ordination, in anointing of the sick, in the divine office (ceaslov): the saving mystery becomes real in varied and analogous ways in all the sacraments and sacramentals, intimately related to the physical characteristics of these things. The incarnation is a fundamental principle here — the mystery is physical, not simply abstract, and intimately part of the sacramental signs of the Church. This may seem obvious in the eucharist, if you hold a high doctrine of the real presence, but the western Church has made the mistake in the past of concentrating this presence so exclusively in the bread and wine that it has lost sight of the other real presences distributed through the eucharist itself, in the people, the proclamation of the word, the prayers and the peace, the preparation of the gifts, eucharistic prayer, fraction and communion. All of these things and others too go to make up the physical phenomenon of the presence of the mystery.

Physically present

The gospel, we must repeatedly be reminded, is first of all a physical phenomenon. Incarnation, ministry, passion, death and resurection are all physical events. The one-time Archbishop of Canterbury William Temple once said that "Christianity is the most materialistic of religions". Perhaps he might have thought also of Berkeley's dictum that matter is "one of the languages of God". The mystery is "sacrament", it is physical, visible, part of our material world.

One reason why Casel was so fired by the physical dimension of the mystery, as it is mediated by Scripture and the Fathers, was that it revealed in a clear light the poverty of the understanding of the Mass current among Roman Catholics at his time. The eucharist had come to be seen as a means

for dispensing grace — you went to church to receive quantities of grace dispensed from the altar. Casel repeatedly insisted that this was no good Nor was it good enough to speak of the "presence of God" — nor even the "presence of Jesus" — those terms on their own could cover a multitude of possibilities, and any convenient Jesus of our imaginings could be the result. In order to gain the fullness of salvation, humanity must take part itself in the saving work of the redeemer. Neither the "person" of Christ who accomplished the work of salvation, nor the "divine life" which was active in him, nor the body and blood of the Lord which were offered in the most important saving act, are enough for this. We cannot really participate in the redeeming work unless it is present here and now.[10] Simple ideas about "worshipping God" or "receving grace" fade into the background compared with this. In some way, through the liturgy of the Church, we become simultaneous with the 'charter events', and we share in the primordial experience of the apostles, in a manner which is both spiritual and physical.

How are the saving events present?

The question which immediately arises is: "how?". This theory has a great power and fascination, but how can it conceivably be so in fact? To some of Casel's contemporaries it seemed foreign and uncongenial. He met strong opposition for instance from those who saw the faith as a neat, logical system capable of being encapsulated in rational categories, a breed of theologican which since has largely disappeared from the main stage. They were easily shot down, although at the time they found some vulnerable gaps in Casel's armour. One was the fact that he failed to demonstrate his teaching from sufficiently categorical statements in scripture and the Fathers. The cumulative evidence, however, combined with immemorial Church tradition, make his position very difficult to assail. Another weak point was the parallel Casel drew with the so-called "mystery-religions' of late antiquity. While he remained content to point out the mere parallel, he was mistakenly thought to have held that there was some direct causal connection. There was a relatively superficial connection in, for instance, the kind of ceremonies which came to be incorpored into the baptismal rite under the influence of the mystery religions, but there was little or no connection at foundation level. What had happened here in fact was that Casel, because of the particular kind of information which was available to him, took a mistaken path in tracing the roots of the christian mystery. He saw a taproot in pagan mystery religions, when, had the necessary scholarship been available to him then, he could have found truer roots in the Jewish notion of **zikkaron.**

Zikkaron denotes an understanding of making remembrance, particularly in connection with sacrifice, in which that which is commemorated becoms truly present. It is familiar to many nowadays in the term **anamnesis** which Jesus used at the last supper ,and which in English is usually

10 T. Filthaut: *La Theologie des Mystères* (Paris, 1954), p. 31

translated "remembrance". There is considerable debate as to the extent to which these terms can be understood in this way, but it is enough to say that here Casel, had he been writing later, should have followed that road in doing his archaeological digs, rather than that of the mystery-religions.

Casel easily survived these onslaughts, only to come under more serious attack from his very own supporters, in a denate which must seem to Orthodox ears to be very western in its over-intellectual presuppositions. In attempting to answer the question, "how", various theories were put forwardto explain it in a subjective sense: the saving events were really present, but only as far as the individual could perceive them; or the mystery within the saving acts was present, but not the saving acts themselves, and this mystery is only identifiable in the heart of the believer. Not content with routing his adversaries, Casel here drops a rain of bombs on his supporters, too. He thunders that they are denying the incarnation, and relaxing the connection between our salvation and its historical basis. We could add that in fact they were preaching a from of receptionism. He insists time and time again that the presence is not abstract, it is physical. We are dealing here not with glosses which can be "read into" a liturgical mime: we are dealing with the physical presence of the cross and the empty tomb. In other words, the liturgical action, its participants, its paraphernalia, the liturgical action, its participants, its paraphernalia, the whole way it is enfleshed, is in some way the saving deeds made visible, tangible, smellable, hearable.

Casel clearly holds a very high doctrine of the liturgy, but one entirely consonant with the New Testament and the Fathers. The liturgy as a physical-spiritual phenomenon is shown to be at the heart of what the gospel is about. Indeed, saving history is not dead and gone, it is living and forward-pressing. It is a living entity in our midst, and for Casel this entity is in a special way the Church. The Church is the mystery, it is the saving deeds of Jesus, carrying on their work in our midst. The liturgy of the Church as a result is nothing less than the manifestation of Christ's developing saving work, here and now, the latest stage in the Work of our redemption.

Théodore Filhaut sums it up in this way: the mystery of Christ is primary; the cultic mystery is its re-presentation, but in essence they are the same; the saving deeds are the one saving work, the mystery; the Church is filled with the life of Jesus Christ and his Holy Spirit, and is also by derivation the mystery; all the savnig work of Christ in Palestine and in the Church's history are the one mystery (cf. Col. 2.2). The Church and the liturgy are hand in hand here: "The liturgy", says Casel, "is nothing other than the God-man Jesus pursuing his action on the earth".[11]

Casel did not possess the philosophical and theological equipment which was necessary for any further and more searching analysis of the vision which had been vouchsafed to him by the Tradition. He was content to say that the mystery was beyond our comprehension, and as if to prove it, his personal involvement in the story was brought to an end by his

11 *Ibid.*, p. 8.

unexpected and remarkable death. While carrying the Paschal candle into the church of the nuns at Herstelle on the Great and Holy Saturday, the night of nights, having proclaimed the light of the risen Christ for the third time, he collapsed, and passed into that Mystery which had been the focus of his lifelong attention. It was left to others to take the matter further.

Since Odo Casel's death in 1948 his teaching has gained an established place in western theology, and has been profoundly influential both on the Second Vatican Council and on Roman Catholic liturgy since then, not to mention the other churches (cf. for example its affirmation at the **Faith and Order** conferences at Lund, 1952, and Montreal, 1963, and especially the Lima document BEM, Nos. 8—13, where it is repeatedly referred to). It has always been regarded, however, as unfinished businnes. Much work remains to be done on teasing it all out, and in establishing the connection between this theology and the Church's actual experience and received wisdom.

I have introduced in the most basic way some of the central insights of Odo Casel's Mystery-theology, showing how it can provide a key to contemporary problems in worship and Church life. It leads us straight into questions of fundamental significance to the Fathers, for example in the field of typology, the relation of type to anti-type, and the language of shadow, image and reality, as developed by the Fathers from the New Testament, and as familiar to Orthodox theology as it was once to Western. There is one area, however, which is of particular relevance to the questions raised above regarding the differences between East and West, and the question of gaining a right relationship between the world and the Church, between loye of God and love of our neighbour.

The Christian Temple

The Italian author Salvatore Marsili was a pupil of Odo Casel. He throws light on the nature of the Mystery by taking the image of the temple in the New Testament. The temple is first of all Jesus' body, raised after three days. The stone thrown out of the vineyard has become the chief cornerstone. Indeed Christians themselves are joined with him as living stones, to make a spiritual house, the temple of the wider Body of Christ, the Church. If the Church is the new Temple, each Christian is also the temple of the Holy Spirit. In a very physical sense our bodies become like Christ's own human body, risen from the dead as the new Temple. The individual Christian is both temple, priest and sacrifice, following in the footsteps of Christ. His or her physical body is the temple, it is also the sacrifice — "present your bodies as a living sacrifice" (Romans 12.1) — and in physical terms it is also the priest (consecrated by corporal immersion, and constituting the Body of Christ when all converge on one place to celebrate the Mysteries).

Given all of this, Marsili concludes that "there is an act of worship which every single Christian, consecrated by baptism, offers daily to God in his or her holiness of life; by means of this he or she enters into the inte-

rior reality of the Church, as a stone in the edifice which is the temple of the Lord, founded on the cornerstone which is Christ".[12]

Marsili was enlarging on something which had been said before by the French writer L. Cerfaux: "The most precise text is Rom. 12.1 ... All activity dedicated to what is good, to what is pleasing to God, and is perfect, constitutes the material of the sacrifice; and all Christians thus "offer" to God this spiritual sacrifice. Christians, says Paul Philippians 3.3, are the true circumcision, 'consecrated to liturgical service in the spirit of God'". Commenting on Romans 15.16 ("a minister of Christ Jesus to the gentiles in the priestly service of the Gospel of God, so that the offering of the Gentiles may be acceptable, sanctified by the Holy Spirit") and Philippians 2.17 ("Even if I am to be poured as a libation upon the sacrificial offering of your faith ..."). Cerfaux says "Paul himself is conscious of being a priest of this liturgy which is the Christian life".[13] Here, then, we see in operation another mode of the Mystery-presence. The saving events are present in the life of each believer, insofar as it is a priestly offering, with Christ, of his sacrifice. We can begin to see here how the Mystery-theology of Odo Casel may provide a Patristic matrix for unifying a "social gospel" with a gospel which takes the liturgy to be a good in itself, in such a way that both together become the highest manifestation of God's presence on earth.

This way of formulating ancient truth opens up a line of thought which it is surprising Marsili did not choose to take further. Surely holiness of life is abstract, and we are looking for something physical? May it not indeed be said that the priestly sacrifice of the baptized Christian is the cross and resurrection of Christ? The cross and the empty tomb are leitmotives of all our lives, vivid realities of every day. And are not those experiences very real, and often very physical? Immediately we want to object and ask what right Christians have to monopolize the universal experience of death and of joy, and this thought opens a door onto a wider vision.

The whole of saving history, through Moses and the Prophets to Jesus and the life of the Church, is made up of things which have always been found everywhere and at every time, in the whole of human experience: struggle, suffering, death, new life, despair, hope, battles, reconciliations, loss and gain. All of it is there on the bus and in the living-room, and in the whole of human life. Among our own acquaintances, and, more widely, on our own television screens, we see the crucifixion re-enacted time and again. The resurrection too is all around us, although we tend to take that more for granted. The stuff of which the saving Mystery is made is present in different ways in the whole of creation, and not least in the life of mankind.

The crosses and the resurrections of every day, and of all people everywhere, are real presences of the mystery of Jesus Christ. Whether they be near

12 S. Marsili: *La Liturgia, Momento nella Storia della Salvezza (Anàmnesis,* vol. I, ed. B. Neunheuser et al.) (Casale Monferrato, 1974), p. 125.

13 L. Cerfaux: *Le Chrétien dans la Théologie Paulinienne* (Paris, 1962) p. 258.

or far, they are a tacit presence of the Mystery. The Church's vocation is to enable the implicit to become explicit. The baptized are the priests who celebrate in their daily lives the liturgy of the saving mystery, not out of their own powers and gifts, or lack of them, but as living stones, of the temple of Christ's body. The Body of Christ is then the midwife, bringing to birth in all people that which was hidden in them since the world began, the Mystery latent in creation. The world to which we belong has to be born again through the waters of baptism. We are a servant Church, at the service of God's creation, so that he may summon forth from all who are born with veiled eyes the recognition of what is only tacitly and stumblingly known, and which none of us shall ever know perfectly until we are made new in the kingdom of heaven.

The book of Revelation describes how the praises of creation rise up to heaven. The beauties of nature, and ordinary lives of ordinary people everywhere are a joy to God, who delights in his creation, and says it is "very good". Much of this will not be foreign to anyone familiar with the Fathers. So Dr. Stăniloae quotes the passage in Maximus the Confessor where he speaks of the whole of humanity and the cosmos as a kind of hidden church. Dr. Stăniloae sums it up like this: "It can be said that the cosmic and human creation ... have not only a similarity with the Church, but participate to a certain degree in her ... In this sense we could say that creation is a Church with a different form, undeveloped, incompletely realized, and having the Church within her as a ferment which can help her to evolue until she may herself become Church in a fully developed sense".[14] The priestly role of the baptized people consists in part, therefore, in so conducting the liturgy of Christ's mystery in their bodies and souls that around them the Church implicit in all humanity gains the freedom to become explicitly the Church. The "liturgy" of our lives performs the blessed service of midwife to the world. So Dr. Stăniloae can say: "... the whole life of believers is a worship offered to God, or a liturgy in the broader sense of the word".[15] It is not difficult to find passages in the Fathers which speak in this manner. What we have here is no new doctrine but the Tradition of the Church, to which we are drawing a paiticular attention.

Several consequences follow from what we have said. First of all, the whole life of the Christian is an act of worship. Far from being mere morality or mere dedication, Christian living is the worship of Christ the spouse: as the bridegroom says to the bride in the ancient English wedding liturgy, "with my body I thee worship". Our every single act, and our every thought, is part of the liturgy of the priestly people. The "social gospel" of recent western history needs to return to a much more liturgical understanding of the world, in which all of life is understood in terms of the Christian Mystery. Secondly, the text, the music and the rite of this liturgy is the Paschal mystery of Christ, already real in people's lives, and made explicit through the sacrifice of the new temple. Thirdly, we are drawn by God to that kind of love of our neighbour as was proclaimed by Christ,

14 Stăniloae, *op. cit.*, p. 14.
15 *Op. cit.*, p. 82.

and this is a foundation of the whole mystery of the resurrection. Our relation with our neighbour is marked by reverence at the presence of the cross of Christ. "What you did to the least of these you did to me" — and one acid test of our faith is physical: food, drink, clothes. Fourthly, the Christian is not alone priest, but part of a priestly people. It is of the essence of community life that the first things which have a call upon our attention are not those we want to do, but those that need to be done; ninetynine times out of a hundred they will be very ordinary. In the words of E.B. Pusey, the great pioneer in the revival of Anglican monasticism, the heart of the matter consists "not so much on performing special religious actions, as on performing extraordinarily well the ordinary exercises of every day".[16] Fifthly, the whole drift is towards becoming the Church, and that means coming together to celebrate the mysteries in the Church's worship. "The sacrifice of Christians", says St. Augustine, "consists in being all one body in Christ".[17]

The Encounter of the World and the Church

We are now ready to return to the liturgical mystery proper, and to suggest a tentative drawing-together of threads. The mystery of Christ's incarnation, life, death and resurrection, his glory with the Father and his coming again, is implicit in the "world", and explicit in the Church. In both cases they are a physical-spiritual reality, in the "world" vivid in one manner, in the Church vivid in another. One way in which the saving events are present in the Liturgy is through their real presence in us, in our lives, in the lives of our neighbours, and in the daily "liturgy" of living in, through and among them. We bring the presence with us when we come to church. These eternal themes of the drama of life want to reach out to the transcendent, to transcend themselves (this is God himself within creation, his Spirit within us, crying, "Abba!"). We naturally gather this up by coming together as the Body of Christ, and God again produces exactly the same things, the saving mysteries, but travelling in the opposite direction, from the transcendent descending towards us, as we in the liturgy make the ascent to his Kingdom. God reaches out towards himself in us, and the two movements are come together in the marriage-feast of the Lamb.

There are, in fact, two dimensions to the same thing: Christ in our neighbour, and Christ in the liturgy. The former merely pursued on its own (as is often the case in the West) leads to spiritual exhaustion, while the latter pursued in isolation can cause God to withdraw, so that we are in danger of being left with an empty shell. Again to quote Dr. Stăniloae more fully, "Just as God descended in biblical revelation not only to the general level of human understanding, but also to the way of thinking and speaking of each person, so also the Church needs to come much nearer today to the people of our time, and to their needs. The seven sacraments provide assistance in those concrete stiuations which are key points in man's life.

16 Monastic Rule, para. 12.
17 Augustine: *De Civitate Dei*, 10.6.

But there should not be too great a separation between that and the help which needs to be given to man in all the situations of his life. 'When the whole of human and Christian life is marked by deeds and visible signs in which we can give Godly help, the characteristic forms of the sacraments receive their full meaning' ".[18]

If East and West both need to learn from each other, Odo Casel points our attention beyond mere examination of our differences in outlook to the contemplation of that Christian Mystery from which the first Christians drew their profound sense of new orientation.

REZUMAT

Între Est şi Vest — Odo Casel şi misterul liturgic

În introducere autorul porneşte de la problema crizei actuale a creştinismului atât în Apus cât şi în Răsărit. Cauzele şi efectele acestei crize sunt diferite în cele două emisfere ale creştinătăţii. Occidentul, practic, pune accentul aproape exclusiv pe social şi pe angajamentul în lume şi istorie, până la secularizare. Orientul, contemplativ şi teologic, acordă centralitatea misterului liturgic, pierzând din vedere adesea dimensiunea socială şi implicarea istorică. Soluţia crizei nu poate fi însă simpla imitare de către fiecare din cele două părţi a valorilor celeilalte. E nevoie de redescoperirea unei matrici teologice de profunzime care să favorizeze depăşirea acestor polarizări primejdioase şi mutilante.

Un exemplu de astfel de matrice teologică e identificat de autor în celebra teologie a „misterelor" elaborată de abatele benedictin de la Maria Laach, Odo Casel (1886—1948). Sunt prezentate succint liniile principale ale acestei teologii (valorificate în studiile sale de părintele Stăniloae în anii '50). În centrul ei stă insistenţa pe realismul sacramental neotestamentar şi patristic: misterele Întrupării, Crucii, Învierii sunt, zilnic în cultul euharistic, şi, ciclic, în ciclul festal anual, experienţă reală concretă, obiectivă (nu simplă rememorare subiectivă). Din nefericire, Occidentul a pierdut noţiunea originară de „mister" degradată în cea juridică de „sacrament", fapt cu consecinţe incalculabile pentru lumea Occidentului. Teologia „misterelor" a lui O. Casel a rămas însă incomplet argumentată (fapt pentru care a întâlnit şi rezistenţă considerabilă) şi neîncheiată.

În încheiere, autorul atrage atenţia asupra unei tentative originale de continuare a teologiei lui Casel de către unul din discipolii săi, Salvatore Marsili. Plecând de la noţiunea de „templu" = trupul lui Hristos, al Bisericii şi al fiecărui om, acesta ne invită să recunoaştem prezenţa ascunsă a misterelor lui Hristos în viaţă, luată ca întreg şi care trebuie privită într-o perspectivă liturgică: Întruparea, Crucea, Învierea apar ca acte prezente în viaţa de zi cu zi a credincioşilor, ba chiar şi a necredincioşilor. O astfel de

18 Stăniloae, *op. cit.*, p. 102. The quotation is from W. Kasper *Wort und Sakrament* in *Martyria, Liturgia, Diakonia* — Grünewald, Mainz 1968, p 284

viziune ar putea duce la depăşirea polarizării între liturgis şi etic, slujirea aproapelui devenind din simplu activism manifestarea unui mister ascuns Nu e vorba de o simplă reconectare a Liturghiei cu evoluţia socială, ci de o reînrădăcinare a lor în profunzimile misterului pascal. (I.I.I.).

Prof. Dr. André de HALLEUX, ofm. Louvain-la-Neuve

LA DISTINCTION DES NATURES DU CHRIST «PAR LA SEULE PENSÉE» AU CINQUIÈME CONCILE ŒCUMÉNIQUE

L'auteur de ces pages a eu le privilège de rencontrer leur dédicataire lors de la IIIe session du dialogue théologique entre les Églises orthodoxes et catholique romaine. Cette trop brève rencontre lui fut une expérience inoubliable de la communion profonde que le "dialogue de l'amour" peut établir entre deux personnes. C'est donc avec joie qu'il a accepté l'honneur d'offrir à nouveau au P. Stăniloae un modeste hommage personnel de communion. Sa contribution portera cette fois sur un autre dialogué théologique: celui des deux familles d'Églises orthodoxes au seuil du grand mystère de la communion des natures divine et humaine dans l'unique personne du Christ sauveur.

Chacun s'est grandement réjoui des récents accords christologiques d'Anba Bichôï (1989) et de Chambésy (1990), qui sont venus mettre fin à plus de quinze siècles d'incompréhension mutuelle entre Orthodoxes. Au centre du texte d'Anba Bichôï se trouve la formule suivante: "Lorsque nous parlons de l'une hypostase composée de notre Seigneur Jésus-Christ, (...nous voulons dire) que l'une hypostase éternelle de la deuxième personne de la Trinité a assumé notre nature humaine créée, l'unissant ainsi à sa propre nature divine incréée pour former une seule existence (**hýparxis / being**) divino-humaine réelle (**pragmatikén / real**) unie inséparablement et inconfusément, dans laquelle les natures sont distinguées (**diakrínontai / being distinguished from each other**) 'par la seule pensée (**tê theoría móne / in contemplation only**)'".[1]

La même formule est reprise dans le texte de Chambésy en termes équivalents, avec mention supplémentaire des opérations (**energía / energy**) et des volontés (**thélesis / will**) naturalles; après quoi "les Orthodoxes Orientaux admettent que les Orthodoxes sont justifiés dans leur utilisation de la formule des deux natures, puisqu'ils reconnaissent que la distinction est "par la seule pensée". Cyrille (d'Alexandrie) a interprété correctement cette utilisation dans sa lettre à Jean d'Antioche et dans ses lettres à Acace de Mélitène (PG.

1 Texte français dans *Episkepsis*, n° 422 (1 juillet 1989), p. 11—13; p. 12 pour le passage cité.

77, 181—201), à Euloge (PG. 77, 224—228) et à Succensus (PG. 77, 228—245)".[2]

Les référence invoquées à l'appui de cette justification éveillent un double étonnement, dont voici le premier. Dans sa lettre de réconciliation de 433 à Jean d'Antioche, Cyrille ne parle pas de la distinction des natures du Verbe incarné "par la seule pensée". Il y approuve au contraire un formulaire antiochen qui complète son quatrième anathématisme de 430. Il interdisait alors de diviser les appellations du Christ entre deux personnes ou hypostases; il accepte maintenant d'en diviser certaines entre les deux natures, ce qui suppose évidemment la distinction réelle, et non purement notionnelle, de celles-ci.[3]

La seconde surprise consiste en ce que l'interprétation correcte de la distinction en cause ne soit pas située dans la septième canon du Ve concile œcuménique (lequel ne pouvait manquer d'être présent à l'esprit des théologiens orthodoxes de Chambésy), mais seulement dans des lettres théologiques privées de Cyrille, qui n'ont pas été reçues par les IIIe, IVe, Ve et VIe conciles œcuméniques comme "synodiques" ou "canoniques", c'est-à-dire comme des écrits ayant le même autorité doctrinale universelle que la deuxième (et la troisième) lettre(s) contre Nestorius et celle à Jean d'Antioche.[4] La question se pose même de savoir si le canon en question s'est contenté de reprendre telle quelle la théologie de ces lettres cyrilliennes: on va constater qu'il l'a plutôt réinterprétée dans l'esprit de Chalcédoine.

Les septième et huitième anathèmes du Ve concile se répondent en ce qu'ils précisent successivement l'interprétation orthodoxe de la formule christologique chalcédonienne "en deux natures", puis celle des formules cyrilliennes "à partir de deux natures" et "une nature du Dieu Verbe incarnée". La fin du huitième anathème, qui les résume tous deux, explique que la première formule doit exclure la division et les deux autres la confusion. En particulier, la confession de la formule miaphysite ne saurait porter sur "une (seule) nature, ou essence", car "chacune des natures reste ce qu'elle est". Comprise "comme les saints Pères ont enseigné", cette formule signifie plutôt l'"union selon l'hypostase'.[5] Cette monière de s'exprimer sous-entend la distinction entre les notions de nature et d'hypostase, en con-

2 Texte français dans *Episkepsis*, n° 446 (1 octobre 1990), p. 17—19; p. 18 pour le passage cité.

3 Éd. E. Schwartz, dans *Acta conciliorum œcumenicorum* (ci-après: ACO), I, I, 1, p. 41, 1—4 et I, I 4, p. 17, 17—20.

4 Cf. Hypatius d'Éphèse, d'après la relation d'Innocent de Maronie sur les conversations de Constantinople de 532, entre chalcedoniens et sévériens, éd E. Schwartz, dans ACO, IV, II, p. 175, 31—38: "Nous recevons ce qui s'accorde avec les lettres synodiques (de Cyrille); quant à ce qui ne s'accorde pas (avec elles), nous ne le condamnons pas, mais nous ne le suivons pas non plus comme une loi ecclésiastique. Et j'appelle synodiques ses lettres qui ont été reçues et confirmées par les saints conciles, c'est-à-dire tant celle à Nestorius que celle écrite aux Orientaux. Celles qui sont contraires à celles-ci, nous ne les condamnons pas, mais nous ne les recevons pas non plus comme celles-là."

5 Éd. J. Straub, dans ACO, IV, I, p. 242, 1—23.

formité avec la définition du IVe concile œcuménique, que le Ve vénérait au même titre que les quatre premiers.[6]

Regardée de plus près, la structure grammaticale du septième anathème révèle deux parties, dont seule la première porte explicitement sur la formule "en deux natures", tandis que la seconde, celle où l'on trouve mention de "la distinction par la seule pensée", traite de la question connexe du "nombre des natures".[7] Cette dichotomie se confirme lorsque l'on compare les anathèmes du Ve concile avec ceux de l'édit de Justinien de 551, qui représentent leur source immédiate: le septième anathème de 553 réunit les septième et huitième de 551.[8] Les deux passages relatifs à la distinction des natures "par la seule pensée" méritent d'être lus en parallèle.[9]

8-e ANATHÈME DE 551. Si quelqu'un confessant le nombre des natures dans l'un
7-e ANATHÈME DE 553. Si quelqu'un confessant le nombre des natures dans l'un
notre Seigneur
notre Seigneur

(8-e) Jésus-Christ, c'est-a-dire le Dieu Verbe incarné, ne prend pas par la
(7-e) Jésus-Christ, le Dieu Verbe incarné, ne prend pas par la
pensée la différence
seule pensée la différence

(8-e) de ces (natures) à partir desquelles il fut aussi composé,
(7-e) de ces (natures) à partir desquelles il fut aussi composé,
cette (différence) n'étant pas supprimée
(la différence) n'étant pas supprimée

(8-e) à cause de l'union,
(7-e) à cause de l'union, car (il est) un à partir des deux et par un (sont) l'un et l'autre,
mais emploie
mais emploie

(8-e) le nombre pour la division à part,
(7-e) ce nombre de manière que les natures soient séparées et en hypostases propres,
que celui-là
que celui-là

(8-e) soit anathème!
(7-e) soit anathème!

A part des inversions (qui n'ont pu être rendues dans la présente traduction) et quelques omissions ou additions de pure forme, le septième anathème

6 *Ibid.*, p. 37, 2—21; p. 214, 12—15.

7 *Ibid.*, p. 242, 1—6 et 7—11.

8 Éd. E. Schwartz, avec l'ancienne version latine, dans *Drei dogmatische Schriften Iustinians* (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaft, philos.-hist. Abt., N.F., 18), Munich, 1939, p. 71—111; traduction anglaise par K. P. Wesche, *On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinien*, Crestwood, 1991, p. 163—198; appréciation théologique par A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, t. 2/2 *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Fribourg-en-Br., 1989, p. 446—459.

9 Nous traduisons l'anathème de 551 d'après le texte de Schwartz (ci-dessus, n. 8), p. 92, 13—16 et celui de 553 d'après le texte de Straub (ci-dessus, n. 5), p. 242, 1 et 7—11.

de 553 ne modifie le contenu du huitième de 551 que sur les trois points suivants: 1° il ajoute l'incise un peu énigmatique: "Car (il est) un (**eîs**) à partir des (**ex amphoîn**) et par un (**di'henós**) (sont) l'un et l'autre (**amphótera**)"; 2° il précise "par la pensée" en ajoutant l'adjectif "seule (**móne**)"; 3° il remplace "pour la division à part (**epì diairései tê anà méros**)" par "de manière que les natures soient [10] séparées (**kechorisménas**) et en hypostases propres (**idioypostátous**)."". Aucune de ces modifications n'a de portée sur le sens. Alors que dans l'édit la différence des natures "par la pensée" était déterminée par son opposition à "la division à part", le canon conciliaire oppose la différence des natures "par la seule pensée" aux "natures séparées et en hypostases propres". Il n'y a là qu'un simple progrès dans la précision terminologique. À défaut de toute indication dans les actes du V-e concile concernant une éventuelle discussion du septième anathème, il est donc légitime, en vue d'éclaircir le sens de la distinction en cause, de recourir au commentaire que Justinien consacre à l'anathème parallèle dans son édit de 551.[11]

Il importe avant tout de souligner l'intention foncièrement antimonophysite de tout l'écrit. L'empereur résume son opposition aux arguments adverses en disant avoir prouvé qu'"il est impie de dire une nature ou essence de la divinité et de la chair du Christ".[12] Cet antimonophysisme s'applique en particulier à la question du nombre des natures. L'objection des adversaires était ici qu' "il ne faut dire du Christ (aucun) nombre de natures, le nombre introduisant la division".[13] Sans que Sévère d'Antioche soit jamais nommé dans l'édit, c'est probablement aux sévériens que cette objection est attribuée, car ils refusaient d'appliquer au Verbe incarné toute expression marquant la dualité. Déjà Léonce de Byzance leur avait répondu qu'en christologie, le nombre n'entraîne pas la séparation, mais suppose simplement "l'hétérogène (**tò heteroeidés**)".[14]

Il importe également de souligner la différenciation, d'inspiration chalcédonienne, que l'édit de Justinien institue entre les notions christologiques de nature et d'hypostase. "Tous les saints Pères s'accordent à nous enseigner qu'autre chose est (la) nature, ou essence et forme, et autre chose (l')hypostase, ou personne, et que la nature, ou essence et forme, signifie le commun, et l'hypostase, ou personne le particulier".[15] Ici encore, Justinien pouvait s'inspirer de Léonce de Byzance, dans sa défense de Chalcédoine contre les sévériens.[16]

De cette double constatation découle celle du diphysisme foncier de l'edit. Justinien s'exprime même avec insistance sur ce point: Nous signifions

---

10 L'apparat de Straub (ci-dessus, n. 5), p. 242, 12 ne signale pas, pour "*eînai*", la variante "*échei*" de l'édition de Mansi, reprise dans le manuel *Conciliorum œcumenicorum decreta*, 3e ed., Bologne, 1973, p. 117, 34, et que confirme la "*habente*" de l'ancienne version latine, Straub, p. 217, 16. Sa traduction serait: "comme s'il (c.-a-d le nombre) a (vait) les natures", etc.; la divergence est purement formelle.

11 Les references sont a la page et à la ligne du texte grec de Schwartz et a la page de la traduction de Wesche (ci-dessus, n. 8).

12 Schwartz, p. 86, 15—16; Wesche, p. 178.

13 *Ibid.*, p. 82, 16—17 et p. 173.

14 Cf. Grillmeier (ci-dessus, n. 8), p. 79 et 209—210.

15 Schwartz, p. 86, 18—21; Wesche, p. 178.

16 Cf Grillmeier (ci-dessus, n. 8), p. 202—203

la différences des natures, à partir desquelles (le Christ) fut aussi composé, non supprimée à cause de l'union, puisque chaque nature est en lui".[17] Plus précisément encore, chacune d'elles "existe dans la définition et la raison de sa propre nature", si bien que ce n'est pas au niveau ontologique de la nature que l'union s'est opérée, mais plutôt "selon l'hypostase". Plus loin, l'empereur précise que "l'union selon la composition (. . .) garde la propriété de chaque nature".[19] "Comment donc est-il possible qu'une nature ou essence soit dite de celui en qui sont discernées (**gnorízontai**) deux natures, l'increée et la créée!" [20] Refuser de parler de deux natures du Christ après l'union, c'est introduire la confusion et l'illusion (**phantasían**), comme les impies Apollinaire et Eutychès".[21] Aussi Justinien peut-il résumer la doctrine de tout son édit en évoquant les éléments "à partir desquels le Christ existe et dans lesquels il est discerné",[22] le "dans" de cette formule devant être compris en l'occurrence comme la précision chalcédonienne de l'ambigu "à partir de" cyrillien.

Après tant d'expressions d'un irréfutable diphysisme, parsemées à travers l'édit de 551, on s'étonne de voir son huitième anathème condamner quiconque ne prendrait pas "par la pensée la différence de ces (natures) à partir desquelles (le Christ) fut aussi composé". Justinien n'introduit-il pas maintenant entre les natures une distinction de pure raison, qui serait fatale au réalisme du diphysisme chalcédonien qu'il a défendu avec tant d'insistance? Si les natures à partir desquelles le Christ fut composé subsistent dans le Christ après l'union inconfuse, ne faut-il pas au contraire que leur différence soit bien réelle?

Avant de résoudre la difficulté, il faut prévenir un malentendu en parlant de "la différence des natures", l'anathème n'entend pas signifier la notion abstraite de la différence, mais il veut sans doute désigner équivalemment les natures dans leur différence. Dans le cas contraire, l'empereur n'aurait pu expliquer que "la différence des natures" n'est "pas supprimée à cause de l'union parce que chaque nature est dans" le Christ,[23] ou, plus clairement encore, que pour "signifier la différence" on dit que "deux sont les natures dans le Christ".[24] Ce qui est distingué par le seule pensée consiste donc moins dans la différence que dans les natures elles-mêmes. Cyrille lui non plus n'avait jamais songé à contester la permanence dans le Verbe incarné de ce qu'il appelait "la différence comme en qualité naturelle", et il parlait indifféremment de "diviser par la seule pensée" les natures, ou la différence des natures.[25]

---

17 Schwartz, p. 74, 19—20; Wesche, p. 166.

18 *Ibid.*, p. 74, 23—24 et p. 166.

19 *Ibid.*, p. 76, 32—33 et p. 168.

20 *Ibid.*, p. 80, 38—82, 1 et p. 173.

21 *Ibid.*, p. 88, 20—21 et p. 180.

22 *Ibid.*, p. 88, 29 et p. 180.

23 *Ibid.*, p. 74, 19—20 et p. 166.

24 *Ibid.*, p. 82, 26—27 et p. 174.

25 Cf. notre article *Le dyophysisme christologique de Cyrille d'Alexandrie*, à paraître en 1993 dans la *Festschrift für Luise Abramowski.*

Comment donc Justinien comprend-il la distinction notionnelle des natures du Christ? On remarque tout d'abord que ce thème n'intervient pas dans la section où l'empereur explique l'interprétation orthodoxe de la formule miaphysite,[26] mais uniquement dans le contexte de la défense du nombre des natures contre ses négateurs monophysites. Il serait donc a priori surprenant que la distinction "par seule pensée" vienne vider de leur réalité les natures subsistant après l'union. Les explications de l'édit sont d'ailleurs d'une clarté qui ne laisse aucune place au doute sur ce point.

Voici en effet comment l'empereur commence sa défense du nombre des natures du Christ. "Quand le nombre est dit de différentes personnes ou hypostases, il a la division à part des choses (**pragmáton**) elles-mêmes, comme pour deux ou plusieurs hommes. Mais quand il (est) dit de chóses unies, il a alors la division comme par la seule raison et pensée, et non par des choses elles-mêmes, comme pour l'une hypostase de l'homme, constituée d'âme et de corps".[27]

Pour bien saisir comment Justinien comprend l'exemple anthropologique, qu'il évoque ici, il faut se souvenir qu'il consacrait tout un développement précédent à en contester l'interprétation monophysite. Selon l'empereur, l'être humain ne peut être dit une nature qu'au sens générique, alors qu'il n'existe aucune nature ou essence christique commune,[28] mais qu'il faut plutôt dire que le Christ est "une hypostase ou personne" et qu' "il a en soi la perfection (**to téleion**) de la nature divine increéée et la perfection de la nature créée".[29] L'usage orthodoxe de l'exemple anthropologique consiste donc, selon Justinien, à montrer que "le Christ, composé de divinité et d'humanité, est un et n'est pas divisé en deux Fils".[30] Ainsi l'empereur oppose-t-il à l'interprétation cyrillienne et sévérienne de l'exemple en question "deux natures unies en une nature", l'interprétation chalcédonienne qu'en avait donnée Léonce de Byzance: "deux natures unies en une hypostase".[31]

C'est en parfaite cohérence avec tout ceci qu'en divisant "les choses unies par la seule pensée", Justinien ne vise pas les natures du Christ au sens chalcédonien du terme nature, mais exclut simplement la division du Christ en deux personnes ou hypostases. "Même si les (éléments) unis sont pensés (**theoreîtai**) différents, cependant ceux à partir desquels notre Seigneur Jésus-Christ fut composé ne sont pas distants (**diístantai**) les uns des autres réellement (**pragmatikôs**) et à part. Mais, réfléchissant à la différence et voulant la signifier, nous recevons le nombre et nous disons que deux sont les natures du Christ et que l'un Christ n'est pas pour cela divisé en deux Christus ou deux Fils".[32] Et l'empereur revient sur la même idée au terme de sa démonstration: "Comment ne (serait) pas necessaire le nombre, que les

26 Et ceci malgré une citation du premier mémoire à Succensus, dans lequel Cyrille recourait à la distinction en cause; Schwartz, p. 78, 20—22; Wesche, p. 170.

27 *Ibid.*, p. 82, 18—21 et p. 174.

28 *Ibid.*, p. 80, 22—31 et p. 171—172.

29 *Ibid.*, p. 80, 37—38 et p. 172—173.

30 *Ibid.*, p. 82, 11—12 et p. 173.

31 Cf. *ibid.*, p. 82, 23 et p. 174; Grillmeier (ci-dessus, n. 8), p. 211—215.

32 Schwartz, p. 82, 24—28; Wesche, p. 174.

Pères employèrent pour signifier la différence des natures unies en une hypostase, et non pour leur division à part!" [33]

Dans le contexte du passage précédemment cité, l'empereur semblait reduire l'hypostase ou personne à la "chose **(prâgma)**" ou réalité. Trouverait-on ici la clé de sa conception de la "différence des natures par la seule pensée"? Rapportant la nature au commun et l'hypostase au particulier, Justinien n'aurait-il pas considéré, en aristotélicien, la nature commune comme une essence abstraite? Mais l'exemple anthropologique, qui suit immédiatement, interdit cette interprétation, puisque les natures de l'âme et du corps, qui y sont qualifiées de "choses" unies, paraissent comprises comme bien concrètes avant leur union. Il est donc vraisemblable que l'empereur n'ait attribué aucun contenu philosophique précis à la différence "par la pensée". Dans le passage en cause, "réellement **(pragmatikôs)**" se présente comme synonyme de "à part **(anà méros)**": le notionnel et le réel s'opposent donc ici comme la différence à une division séparée qui transformerait les natures en hypostases, et sans que soit suggérée aucune explication positive de la distinction de raison.

L'examen de l'édit impérial de 551 permet donc de conclure que, dans son huitième anathème, la différence des natures du Christ "par la pensée" ne revêt qu'une signification antinestorienne. Et c'est plus nettement encore que la reprise de cet anathème dans le septième du V-e concile œcuménique suggère que la différence "par la seule pensée" n'a d'autre fin que d'exclure leur division en deux natures "séparées et en hypostases propres". Le V-e concile n'est donc pas moins chalcédonien que le IV-e, aussi reste-t-il à se demander dans quel sens il a reçu la théologie cyrillienne de la "division par la seule pensée".

Dans l'édit de 551, Justinien faisait suivre sa démonstration théologique du nombre des natures par un petit florilège patristique, dans lequel figure un court extrait du deuxième mémoire de Cyrille à Succensus: "Ils ont ignoré que tout ce qui admet (phileî) d'être divisé selon la simple pensée ne s'isolerait absolument pas l'un de l'autre, en une altérité à part de toute manière et particulière".[34] La citation semble entièrement pertinente, mais ce que l'empereur chalcédonien ne dit pas, c'est que Cyrille faisait valoir la distinction de raison non point dans un contexte diphysite, mais au contraire pour rassurer un partisan de la formule miaphysite qui s'inquiétait de ses concessions au diphysisme des Orientaux.

Dans la section de l'édit où il conteste l'interprétation monophysite de la même formule miaphysite, Justinien s'efforçait, à partir du deuxième mémoire à Succensus, de justifier l'usage que Cyrille avait fait de cette formule: "Certes, ce Père aussi, chaque fois qu'il dit 'une nature du Verbe incarnée', employa dans cette (formule) le nom de 'nature' au lieu de 'hypostase'. Et dans les discours où il dit cette expression il ajouta le plus souvent dans la suite tantôt 'Verbe' et tantôt 'Fils', ou 'Monogène', (tous noms) qui sont monstratifs non de la nature, mais de l'hypostase ou de la personne".[35]

33 *Ibid.*, p. 86, 13—15 et p. 177.

34 Schwartz, p. 84, 25—26; la traduction de Wesche, p. 176, est ici fautive.

35 Schwartz, p. 78, 8—12; Wesche, p. 169.

Ici encore, la lecture de Cyrille, foncièrement correcte, n'en occulte pas moins le progrès enregistré après cent vingt ans de réflexion sur les formules. Relisant Cyrille en chalcédonien, Justinien, qui distinguait désormais entre les notions christologiques de nature et d'hypostase, procédait en effet à une interprétation subtilement anachronique des deux mémoires à Succensus, qu'il citait à l'appui de cette distinction,[36] pour conclure que leur auteur connaissait "la différence des natures et le (fait) qu'elle sont gardées inconfuses l'une avec l'autre dans l'une hypostase".[37]

Pour Cyrille, qui ne disposait encore d'aucune terminologie ontologique technique de la dualité christologique, la distinction des natures "par la seule pensée" représentait la seule manière de reconnaître, comme il le fit en 433, un diphysisme compatible avec l'unité réelle du Verbe incarné.[38] Mais cette distinction de raison devenait superflue en christologie chalcédonienne, dès lors que la dualité des natures, située au niveau du **"lógos tês phýseos"** (le **principium quo** "des scolastiques), était aussi réelle que l'unité, située au niveau ontologique suprême de l'hypostase et de la personne. Si Justinien crut devoir en revenir à l'expression cyrillienne de la "différence des natures par la seule pensée" ce fut probablement pour garantir aux sévériens, dans le langage qui leur était familier, que le diphysisme de Chalcédoine n'entraînait aucune division des natures en deux hypostases.

Contrairement aux lettres théologiques privées de Cyrille, qui visaient à défendre la formule de l' "une nature", verbalement incompatible avec le "en deux natures" chalcédonien, le septième canon du V-e concile œcuménique a pour seule intention d'exclure des natures "séparées et en hypostase propre", sans aucunement remettre en cause le "nombre des natures". Il ne suppose donc nullement que celles-ci doivent être considérées comme des abstractions conceptuelles, comme des entités mentales sans réalité concrète. Si le seul diphysisme admis par Cyrille était notionnel, celui du V-e concile est bien réel. Il serait bon de se souvenir de ce chalcédonisme, foncier de la "différence des natures par la seule pensée" dans le canon synodal de 553, de manière à ne laisser aucune ambiguïté planer sur l'unanimité qui réunit désormais les deux familles d'Églises orthodoxes dans la même confession de l' "une hypostase composée de notre Seigneur Jésus-Christ".

REZUMAT

Distincţia doar „teoretică" a celor două naturi în Hristos la Sinodul V Ecumenic

Studiul se prezintă ca un instructiv comentariu istorico-patristic pe marginea sensului real al formulei care afirmă distincţia doar „teoretică" (tê **theoriâ monê**) a celor două naturi (voinţi, lucrări) în Hristos prezente în cele

36 *Ibid.*, p. 78, 17—90, 4 et p. 169—170.

37 *Ibid.*, p. 80, 13—14 et p. 171.

38 Cf. notre article cité ci-dessus, n. 25.

două importante „declarații" de acord hristologic între ortodocși și vechii-orientali semnate la Anba Bishoi (1989) și Chambessy (1990).

Formula apare într-o scrisoare din 433 a Sf. Chiril al Alexandriei (+444) și ea a fost reluată în 551 și 553 de împăratul Justinian și, respectiv, de Sinodul V Ecumenic (anatem. 8). Analizând mai îndeaproape contextul în care formula a fost folosită în 433 și 551/3, autorul demonstrează existența unei importante diferențe de nuanță în ce privește sensul ei. În 433, într-un context precalcedonian, Sf. Chiril, care nu dispunea de o terminologie adecvată pentru a indica dualitatea naturilor în Hristos, utiliza distincția „doar teoretică" a naturilor pentru a asigura un partizan al celebrei sale formule „miafizite" că acceptarea legitimității „diofizismului" antiohienilor prin reconcilierea sa cu orientalii din 433 nu constituiau o cădere în nestorianism neînsemnând o afectare a unității reale a lui Hristos. În 551/3, formula a fost reluată de Justinian într-un context diferit, clar calcedonian, deci „diofizit", dar în același timp și chirilian. Sensul de bază, antinestorian al formulei rămâne, dar parțial modificat: ea vrea să evite ca diferența naturală în Hristos să fie înțeleasă cu o diviziune a lor în „naturi separate și cu ipostas propriu". Deci nu înseamnă deloc că naturile unite în Hristos trebuie considerate (în sens monofizit) simple abstracțiuni conceptuale. Dacă „diofizismul" Sf. Chiril era unul noțional, cel al Sinodului V Ecumenic e unul pe deplin real.

Tocmai acest calcedonism funciar al formulei în cauză — cu aparență monofizită — trebuie clar afirmat pentru a nu lăsa să planeze nici o ambiguitate asupra acordului hristologic recent realizat între Bisericile ortodoxe calcedoniene și cele vechi-orientale precalcedoniene (I.I.I.).

Prof. em. Dr. Friedrich Heyer — Heidelberg

VLADIMIR SOLOVEV IN SEINER WIRKUNGSGESCHICHTE AUSSERHALB DER GRENZEN RUSSLANDS

Sohn eines berühmten russischen Historikers an der Universität Moskau, Enkel eines orthodoxen Preisters, doch der junge Solovev hatte seine religiöse Krise durchlebt. Als Gymnasiast empfindet er den orthodoxen Katechismus des Metropoliten Filaret „vorsintflutlich" und erliegt der damaligen „Bibel der Materialisten", Büchners „Kraft und Stoff". Den Rückweg zum Glauben fand er über die Philosophie, insbesondere Schelling. Von ihm wird er auch übernehmen, die drei großen Konfessionen Katholizismus, Orthodoxie und Luthertum als Petrinisches, Johanneisches und Paulinisches Christentum zu deuten. Der zurückgewonnene Glaube ist ein anderer als der des Filaretschen Katechismus. Die Evolutionstheorie der Naturwissenschaft bleibt annerkannt, die damals noch von allen Kirchen abgelehnt wurde. Die ursprüngliche All-Einheit des Seienden sei durch den Abfall der Weltseele von der göttlichen Seinsfülle zerstört, aber im historischen Weltprozess, der nach Solovev in einen kosmischen Prozess eingebettet ist, strebe die Weltseels aus der Gottesferne in die volle Gottesgemeinschaft zurück: Eine Reintegration, ein Wiederganzwerden des All-Einen Seins.

Solovev wirkte über die Grenzen Russlands hinaus.

Erste Wirkung Solovevs in Deutschland

Die „Vorlesungen über das Gottmenschentum", die Solovev 1877/78 in St. Petersburg hielt und Dostojewskij und Tolstoi unter den Hörern sahen, stellen den geschlossensten Ausdruck seines Systems dar. Dieser große Soteriologische Entwurf des russischen Religionphilosophen wurde von der gesamten russischen Intelligenz verarbeitet, wirkte aber auch insofern nach Deutschland herüber, als sich Rudolf Steiner, der Gründer der anthroposophischen Gesellschaft, tief davon beeindrucken ließ.

Steiner hatte sich 1902 der Theosophie der Deutschrussin Blavackaja angeschlossen, mit der sich ja auch Solovev in einem seiner Beiträge zum Brockhaus-Jefronschen Lexikon befaßt hatte. Steiner stieß im Jahre 1910 auf Solovevs „Vorlesungen über das Gottmenschentum". Seine Frau, aus Rußland stammend, wirkte als Vermittlerin. Sie selbst hatte damals Solovevs Gedichte übersetzt und im Verlag „Der kommende Tag" veröffentlicht.

Welches Gedankengefüge brachte der Solovev-Text Steiner vor die Augen? Solovev setzte mit der Überlegung ein, diejenigen, die die Religion ablehnen, hätten Recht, weil der heutige Zustand der Religion selbst die Ablehnung herausfordert. Religion abstrakt gesprochen, sei die Verbindung von Mensch und Welt mit dem absoluten Prinzip und Mittelpunkt alles Seienden. Wenn man die Realität eines solchen absoluten Prinzips anerkennt, dann müssen von ihm her alle Interessen, der ganze Inhalt menschlichen Lebens und Bewußtseins, bestimmt werden. Aber für die moderne zivilisierte Menschheit, sogar für diejenigen, die das religiöse Prinzip anerkennen, hat die Religion diese allumfassende Bedeutung nicht. Anstatt alles in allem zu sein, versteckt sie sich in einem Winkel unserer inneren Welt, ist eine persönliche Stimmung.

Sozialismus wie Positivismus nehmen den Platz ein, den die Religion im Leben der zivilisierten Menschheit leer gelassen hat. Mit ihren das Ganze der Welt erklärenden Deutungen weisen auch diese Bewegungen in ihrer Art darauf hin, daß Alleinheit Ziel des Weltprozesses ist, erreichbar stufenweise in der Zeit.

Die von der göttlichen Einheit abgefallene Welt geriet — nach Solovev — zu einem Chaos unzusammenhängender Elemente. Im Weltprozess muß nun die göttliche Idee eine Verkörperung in der Welt finden. Das bedingt eine Vereinigung des göttlichen Prinzips mit der Weltseele.

Jede Theophanie des göttlichen Prinzips wird von der Qualität des Milieus bestimmt, das sie aufnimmt, d.h. vom jeweiligen Nationalcharakter. Da der jüdische Nationalcharakter subjektiv-persönlich bestimmt ist, das Ich betont, wurde hier Gott als Person gesehen und nimmt darum hier das göttliche Prinzip die Art einer Inkarnation an. Der Zeitpunkt für diese Inkarnation war vom Gang der Geschichte abhängig. So erschien die pravda in der Person des menschgewordenen Gottes genau zu der Zeit, da sich der römische Kaiser als Inkarnation ausgab.

Wie unter dem ersten Adam nicht eine einzelne Person, sondern die all-eine, die ganze natürliche Menschheit in sich schließende Personwesenheit zu verstehen ist, so ist auch der zweite Adam nicht nur dieses individuelle, sondern zugleich ein universales Wesen, das die ganze wiedergeborene Menscheit in sich umfaßt. In der Sphäre des ewigen göttlichen Seins ist Christus das geistliche Zentrum des universalen Organismus. Da aber dieser Organismus durch Absturz in den Strom der Erscheinungen dem Gesetz des äußeren Seins untersteht und durch Mühsal in der Zeit das erst wiederherstellen muß, was in der Ewigkeit zurückgelassen war, nämlich innere Einheit mit Gott und Natur, so mußte auch Christus, als das wirkende Prinzip dieser Einheit um ihrer realen Wiederherstellung willen in denselben Strom der Erscheinungen hinabsteigen. Aus dem Zentrum der Ewigkeit mußte das Zentrum der Geschichte werden.

Eine Inkarnation müßte als unmöglich angesehen werden, wenn man Gott als ein Wesen für sich ansehen würde, das irgendwo außerhalb von Welt und Mensch sich selbst gegenwärtig ist. Das schließliche Erscheinen Gottes als Mensch im Fleisch ist bloß eine vollständigere Theophanie in einer ganzen Reihe vorbereitender Theophanien... Der Mensch seinerseits ist eine Verbindung aus Gottheit und stofflicher Natur. Sein Prototyp war noch

ungetrennt in der ewigen Einheit des göttlichen Wesens eingeschlossen. Im natürlichen Menschen liegt bereits potentiell die Möglichkeit zu einem anderen Sein, nämlich dem göttlichen Sein. Die uranfängliche unmittelbare Einheit der beiden Prinzipien (Gottheit und Natur), im Sündenfall zerstört, konnte nicht einfach wiederhergestellt werden. Sie mußte in freier Tat errungen sein — darum das Heilsdrama am Kreuz.

Soweit Solovevs Gedanken!

Es könnte nur durch sorgfältige Textvergleiche entschieden werden, inwieweit Rudolf Steiner in Solovev nur einen Geistesverwandten entdeckte oder ob Momente des Solovevschen Entwurfs in Steiners Denken einsickerten. Jedenfalls ist die Suche nach dem All-Einen Solovev und Steiner gemeinsam. Die Ausweitung der Evolution zu einer kosmischen Entwicklung — bei Steiner vom rein Geistigen hinab ins Materielle und im Rückschwung zum rein Geistigen — kennzeichnet beide Denker. Bei Solovev konnte Steiner lernen, den Christus als ein „Prinzip" zu verstehen, das dem philosophisch entworfenen Weltprozess die Problemlösung lieferte.

Zu dieser Lehrgestalt entwickelte sich Steiners Anthroposophie womöglich doch vermöge einer Solovev-Rezeption. Bis in die Gegenwart bestimmt diese Weltanschauung feinfühlige antroposophische Kreise der deutschen Bildungsschicht.

Kontakte mit katholischen Instanzen Kroatiens

Eine ganz andere Seite des Solovevschen Denkens bewegte das kroatische und das Pariser katholische Milieu. Daß Vladimir Solovev 1881 die Bitte an Zar Alexander III. zu richten wagte, er möge den Mördern Alexanders II. aus christlicher Barmherzigkeit verzeihen, hatte seine Universitätslaufbahn beendigt. Frühjahr 1883 zeigte sich bei dem eben Dreißigjährigen eine kritische Auseinandersetzung mit den russischen Slawophilen, bei denen ihm der Nationalismus die Religiosität einzufärben schien. Das zeigte sich in der Konfessionspolemik Chomjakovs, derzufolge die römische Kirche die Einheit der Christen erstrebt, darüber aber die Freiheit verliert, die Protestanten zwar die Freiheit erhalten, aber darüber die Einheit verlieren, die Orthodoxie dagegen Einheit in Freiheit verwirklicht. Das verfiel Solovevs Kritik. Hier sei die immer kritikwürdige historische Verwirklichung der westlichen Konfessionen nicht mit der orthodoxen **Realität,** sondern mit der Idee der Orthodoxie in Vergleich gestellt. Der Idee aber entspreche in Rußland keine Realität. In Ausseinandersetzung mit Danilevskij verwarf Solovev den versteckten Nationalismus des slawophilen Denkens über die Kirche.

Kehrseite der Solovevschen Kritik an den Slawophilen war sein Konzept einer Einung der Orthodoxie und des römischen Christentums in einer universalen Kirche. Solovev schreibt den Text nieder: „Der große Streit und die christliche Politik".

Der Tübinger Slawist Ludolf Müller hat in seinem „Ergänzungsband" zur deutschen Solovev-Gesamtausgabe 1977 Briefe des russischen Religionsphilosophen zusammengestellt, aus denen man diejenigen herauspicken kann, die Licht auf Solovevs Konzept der universalen Kircheneinigung und auf seine simultan verlaufende Kritik am slawophilen Kirchenverständnis werfen.

Aber es fehlt bei Ludolf Müller eine Zusammenfügung der Dokumente zu einem verstehbaren Ablauf der Ereignisse, in dem auch Solovevs Partner auf der Szene erscheinen. Eben dies soll in den folgenden Zeilen hergestellt werden.

An Ivan Aksakov, den Moskauer Inspirator eines Slawophilentums, das die Orthodoxie als dem Slawentum inhärent empfand, schreibt Solovev im März 1883: „Was sind die Früchte unserer 1000jährigen Polemik gegen den Katholizismus? Dem Westen hat man nicht geholfen, den Osten nicht lebendig gemacht, sich selbst hat man mit der fremden Krankheit angesteckt. Nicht nur die Griechen, sondern auch die Unsern lassen sich in ihrer feindlichen Einstellung bis zur Fälschung von Dokumenten hinreißen ... Mir scheint, Sie sehen nur auf den Papismus, ich aber auf das große, heilige und ewige Rom, den nicht wegnehmbaren Teil der Ökumenischen Kirche. An dies Rom glaube ich, vor ihm neige ich mich ... Mit allen Kräften meiner Seele wünsche ich seine Wiederherstellung für die Einheit und Ganzheit der universalen Kirche, und ich möge als Vatermörder verflucht werden, wenn ich irgendwann ein Wort der Verurteilung gegen das Heiligtum Roms ausspreche". Mit diesen Sätzen zog Solovev einen für eine von Aksakov redigierte Zeitschrift verfaßten Aufsatz wieder zurück.[1]

An Aleksandr Kireev, einen philosophischen Kopf unter den Slawophilen schrieb Solovev Oktober/November 1883, er erkenne „Nationalität als positive Kraft" an, soweit sie der universalen Idee dient „Je mehr ein bestimmtes Volk der universalen Idee hingegeben ist, um so stärker, bedeutender ist es selbst. Deswegen bin ich Feind des negativen Nationalismus oder des nationalen Egoismus, der Selbstanbetung der Nationalität. Zweites Gebot: Du sollst Dir keinen Götzen machen. Aber die Vertreter der früheren Generationen des Slawophilentums machen aus der Nationalität einen Götzen und lassen vor ihm ihren Weihrauch worttreicher und inhaltsarmer Phrasen aufsteigen. Da kommen plötzlich die Patrioten gesprungen und fordern, daß die Kirchenfrage nicht ad majorem Dei, sondern ad majorem Russiae gloriam gelöst werden soll, nicht auf theologischen Boden, sondern auf dem Boden nationalen Eigendünkels. Patriot reimt sich auf Idiot". Und nach einer Antwort Kireevs schreibt Solovev am 12. November: „Nach Ihrer Meinung stellen die neuen (katholischen) Dogmen infallibilitas (des Papstes), immaculata conceptio (Mariens), zu denen Sie noch das (historische) filioque hinzufügen, eine Ketzerei dar und nehmen dem Katholizismus die Bedeutung einer Kirche im echten Sinne. Meiner Meinung nach ist das weder neu noch Ketzerei. Folglich können Sie dem Katholizismus auch nicht den Charakter der wahren Kirche nehmen, weil wahre Kirchlichkeit nicht ... von der Formulierung dogmatischer Einzelheiten abhängt, sondern von dem Vorhandensein der apostolischen Sukzession, vom orthodoxen Glauben an Christus als vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen und schließlich von der Fülle der Sakramente. All das findet sich in gleicher Weise sowohl bei uns wie bei den Katholiken ... Die Meinung, die Sie mir zugeschrieben haben, lehne ich ab, nämlich die Meinung, die universale Kirche existiere

1 WW *Ergängzungsband: Solowjews Leben in Briefen und Gedichten,* München, 1977, 77.

eigentlich noch gar nicht. Im Gegenteil, sie existiert sowohl in der Orthodoxie als auch im Katholizismus". Solovev erklärte sich bereit, für Kireevs „Izvestija Slavjanskogo Obščestva" über „Nationalität" zu schreiben.[2]

Solovev nannte Kireev in dem 1885 an ihn gerichteten Brief „den letzten Mohikaner der slawophilen Pseudoorthodoxie".[3] Dann hiess es: „Sie glauben an die innere Stärke der östlichen Orthodoxie und erkennen gleichzeitig ihre gegenwärtige Situation als unnormal. Welchen anderen Ausweg daraus gibt es, als einen freien Kampf mit der westlichen Kirche, wobei unsere schlummernden geistigen Kräfte werden aufwachen müssen ... Nicht Petersburger Beamte werden die Orthodoxie auferwecken".[4]

Bis jetzt war Solovevs Gedankenentwicklung ohne Begegnung mit dem katholischen Partner verlaufen. Angesichts seines Konzeptes der Einung von Orthodoxie und römischer Kirche lag es nahe, daß der russische Philosoph als seinen Partner auf katholischer Seite den kroatischen Bischof Strossmayer fand, den „Eiferer des Slawentums", der, um die Annäherung zwischen katholischen und orthodoxen Slawen nicht zu erschweren, auf dem I. Vatikanischen Konzil 1869/70 dem Unfehlbarkeitsdogma in harter Opposition gegenübergestanden hatte. Am 8. Dezember 1885 nahm Solovev Strossmayers Einladung zu einem Besuch in Zagreb und dem Bischofssitz Djakovar an. Er wolle des Bischofs „Ratschläge in unserem gemeinsamen Anliegen, der Vereinigung der Kirchen, hören". „Von dieser Vereinigung hängen die Schicksale Rußlands, des Slawentums und der ganzen Welt ab. Wir Russen, die Orthodoxen und der ganze Osten können nichts ausrichten, bevor wir nicht die Sünde der Kirchentrennung wiedergutgemacht haben ... Mein Herz brennt vor Freude bei dem Gedanken, daß ich einen solchen Hörer habe wie Sie ... Ich will nicht mit Tinte und Rohr an Dich schreiben, sondern... von Mund zu Mund mit Dir reden."

Solovev empfand seinen Aufbruch zur Begegnung mit dem katholischen Partner als Analogie zum Auszug Abrahams „ins Gelobte Land". Im Januar 1886 schrieb er dies Gedicht nieder:

«Verlasse deine heimatlichen Auen!
Geh aus dem Hause deiner Väter fort!
Mache dich auf in gläubigem Vertrauen
Und sei gehorsam meinem heil'gen Wort!
Geh deinen Weg und schaue nie zurücke!
Geh zu dem Ziel, das dir noch unbekannt!
Geh einen Weg, bis sich vor deinem Blicke
Einst herrlich breitet das gelobte Land!»

Er fuhr empor und suchte zu verstehen:
War's Wirklichkeit, was er gehört? War's Traum?

Da spürt er über sich ein göttlich Wehen,
Und wieder tönt die Stimme durch den Raum:
Schaue nimmer zurück,
Denn dein glaubender Blick
Sieht die Zukunft schon heute und hier.

2 A.a.O., 84.
3 A.a.O., 88f.
4 A.a.O., 91.

Sieh', Ich schwor es bei mir,
Und du hast es gehört,
Daß aus dir Ich mein Reich in der Welt bauen werd',
Daß zum Segen du wirst allen Völkern der Erd';

Von Ende Mai bis in den Oktober des Jahres 1886 fand Solovev bei dem kroatischen Kanonikus Rački, dem Vertrauten Strossmayers und Gründer der kroatischen Akademie der Wissenschaften in Zagreb, Freund des deutschen Ex-Direktors der Vatikanischen Archive Theiner, und bei Bischof Strossmayer gastliche Aufnahme. Am 22. Juli schrieb er aus Zagreb, daß er „bei dem Zagreber Kanonikus auf die allerkanonischste Weise lebe". „Ich stehe um 8 00 Uhr auf, gehe jeden Tag zur Messe in die schöne gotische Kathedrale aus dem 11. Jh., pflege Bekanntschaft nur mit dem Stand der Gelehrten und der Geistlichen." Vom 17. bis 27. August weilte Solovev in Sauerbrunn in den Steirischen Alpen bei Strossmayer. Seine Studie über die Kirchenvereinigung, der Form nach ein Brief an Strossmayer, wurde in 10 Exemplaren gedruckt und eines davon an Papst Leo XIII. gesandt.

In seinem Abschiedsbrief an Strossmayer schrieb Solovev am 10. Oktober: „Die Sache der Kirchenvereinigung befindet sich noch in der Anfangsphase, in der alles von persönlicher Initiative abhängt. Darum erwarte ich von Ihrer Aktivität in Rom (und, wenn das möglich wäre, in Rußland) mehr Gutes als von allem andern." Was Rußland betreffe, sei „das Interesse" am Kircheneinungsproblem geweckt, „aber es gebührend zu befriedigen, dazu fehlt es noch an religiöser Freiheit. Vorurteile und Unwissenheit der Öffentlichkeit werden durch eine zweifache Zensur aufrechterhalten... Diese Bedingungen zu verändern hängt allein vom Kaiser ab, aber um ihn dazu zu veranlassen, wäre es notwendig, daß jemand auf ihn einen großen Eindruck machte. Sie sind der einzige Mensch dafür... Ich hoffe, daß Ihr Zusammentreffen mit unserem Herrscher möglich sein wird."[5]

Aufs Politische ausgreifend fügt Solovev die Überlegung an, daß die Unabhängigkeit der Kirche des Ostens sich in der konziliaren Form der Kirchengemeinschaft zeigen müsse. Das geistliche Zentrum der Einheit müsse im Westen liegen, im Bereich weltlicher Macht aber umgekehrt: das Zentrum bei uns in der Person des Zaren. Welche Illusionen! Nach seiner Rückkehr aus Kroatien wurden alle Äußerungen Solovevs über die Kirchenvereinigung auf Weisung des Oberprokurors Pobedonoscev von der geistlichen Zensur verboten. Das in Zagreb begonnene Werk über die Theokratie konnte 1887 nur in Zagreb gedruckt werden. Die nach Rußland gesandten Exemplare wurden beschlagnahmt.

Spuren nach Paris

Bischof Stossmayer bildete die Brücke, die den russischen Religionsphilosophen mit der russischen Konvertitengruppe des „Oeuvre de St. Cyril et Méthode" in Paris verbinden sollte.

Das russische Jesuitenteam war 1842 entstanden, als Fürst Gagarin, Mitglied der zarischen Botschaft in Paris, im Salon seiner Tante Svečin von der

5 A.a O., 93.

jungen Elite katholischer Franzosen beeindruckt, zur katholischen Kirche konvertierte und es sich zur Aufgabe machte, die Einordnung der russischen Orthodoxie unter die päpstliche Jurisdiktion zu betreiben.

Nach einem Jahr angestrengter Arbeit war das französische Werk Solovevs beendet. „L'idée russe" bringt die entscheidende Formel, der Daseinssinn des russischen Volkes sei, einen Beitrag zur l'eglise universelle zu leisten, nicht aber sich im eigenen Zirkel zu isolieren. Das russische Christentum sei an der Erfüllung seiner Aufgabe gehindert, solange seine Kirche an den Leichnam des Staates gefesselt sei. Die Kirche bilde einen sichtbaren sozialen Körper, bilde aber nicht ohne den Vater — das heißt nicht ohne den römischen Papst — eine wirkliche Einheit.

Von Mai bis Ende November 1888 ließ sich ein zweiter Aufenthalt Solovevs zur Zusammenarbeit mit der russischen Jesuitengruppe und zur Drucklegung des Werkes verwirklichen.

Doch es stellte sich heraus, daß die Einheitskonzeption des russischen Philosophen und die, eine ganze Generation zuvor entworfene der Pariser Jesuiten nicht zur Deckung zu bringen waren. Zunächst freilich kam ein sympathischer persönlicher Austausch mit den Patres Pierling und Ivan Martynov in Gang, ja nach Rückkher aus Paris, von Juni 1887 bis Februar des folgenden Jahres, ein Briefaustausch, veranlaßt durch die Bereitschaft der Jesuiten zur Mithilfe bei der Drucklegung des französisch geschriebenen Solovev vermittelt. Der Gründer des Oeuvre „Saint Cyril et Méthode" legte den Finger darauf, daß die slawophilen Meinungen über die Kirche keinen echt orthodoxen Charakter trügen. Die ganze „lehrende" Kirche Rußlands, die ihnen zustimmt, könne daher nicht als Vertreterin der Orthodoxie gelten. Damit konnte Gagarin auf innere Zustimmung Solovevs rechnen.[7]

Seinerseits lehnte Solovev die Verbindung mit der in Rom so einflußreichen Fürstin Volkonskaja nicht ab, die 1848 Papst Pius IX. zu seinem Schreiben an die östlichen Patriarchen inspiriert hatte. Elizaveta Grigorevna Volkonskaja war mit Solovev befreundet, seit sie 1878 seine „Vorlesungen zur Religionsphilosophie" in Sankt Petersburg gehört hatte. Nach ihrem Tode 1897 widmete ihr der russische Philosoph einen Nekrolog. Im März 1887 beantwortete Solovev einen Brief der Fürstin, die auf Rom-Anschluß des Zarenreiches drängen wollte, dahingehend, daß erst einmal die Diskussion über das gestellte Problem freigegeben werden müsse.[8]

Immer hielt es Solovev für möglich, sich „ohne jedes Spiel mit Worten als orthodoxen Russen zu bezeichnen". Die orthodoxe Kirche sei ja „de jure nicht von der katholischen Kirche getrennt". Die faktische Trennung der Hierarchie verpflichte niemanden zu irgendetwas.[9] Hier konnte Solovev gelegentlich eine Zustimmung zu Elementen der alten Slawophilen deutlich machen: „Es lebe Chomjakov und sein Prinzip der Allkirchlichkeit"!

Auch mit der Pariser orthodoxen Anti-Rom-Opposition erlosch Solovevs Kontakt keineswegs. Bereits im März 1876 hatte er den berühmten

6 A.a.O., 114—128.
7 A a.O., 115.
8 A.a.O., 107, 130.
9 A.a.O., Brief an Pater Martynov 19. August 1887 E, 115.

neuorthodoxen Abbé Guettée kennengelernt.[10] Ihm hatte er ein kleines Opus zur Sprachkorrektur anvertraut. Jetzt schrieb Guettée dem Vladimir Solovev "A propos de sa brochure „L'idée russe" (Paris/Brüssel 1888) ganz nachdenklich: „Nous avons suivis deux routes opposées. Vous êtes partis de Russie pour arriver à Rome. Moi je suis partis de Rome pour arriver en Russie... Pourquoi nous avons marché en sens inverse avec le même but d'arriver à la vérité?"

Als die Pariser Jesuiten anfingen, von Solovev den Widerruf einiger seiner Lehren zu verlangen, die Solovev teuer waren, vor allem seiner „Sophia-Lehre", die durch Visionen in seiner Seele befestigt war und ihm das Weltverhältnis Gottes philosophisch deuten half, geriet das Verhältnis zwischen den russischen Jesuiten und dem „Halbkonvertiten" kritisch. Es gehörte zu den Ungereimtheiten in der Zusammenstückung des Solovevschen Romverhältnisses, daß er, obwohl er sich an Strossmayer, einen markanten Opponenten gegen die päpstliche Unfehlbarkeit anhängte, doch entschieden Stellung für die im I Vatikanum beschlossene Unfehlbarkeit Stellung bezog. Den „Ignaz von Döllinger und Co", auf den sich berufend Kireev gerade die Infallibilität für Ketzerei erklärt hatte, verspottete er nur. Und obwohl er sich dem unfehlbaren Papst unterwarf, weigerte er sich, Freiheitsverlust durch Einfügung ins römische System hinzunehmen und auf Jesuitenforderung seine Sophiologie preiszugeben. Bei einem erneuten Parisaufenthalt in Sachen „L'idée russe" im Juli 1888 fühlte sich Solovev als „das allerunglücklichste Opfer jesuitischen Treubruches" (genauer gesagt des Paters Pierling). „Dieser vortreffliche Mann war für mich der Grund so großen Unglücks, solche Hindernisse und Gefahren hat er verursacht. Aber vergebens!... Seine Bande sind fein geknüpft, aber nicht fest".[11] Nun war es mit Solovevs Jesuitenbeziehung endgültig aus. Der Philosoph klagt am 21. Dezember 1889 Rački gegenüber in Bitterkeit: „Die Jesuitenpatres wollen nichts mehr von mir wissen und bemühen sich, mich totzuschweigen".[12]

Im Zarenreich wehrte sich Solovev gegen den bestinformierten orthodoxen Solovev-Gegner, den es gab, den Dozenten der St. Petersburger Geistlichen Akademie Archimandriten Antonij Vadkovskij, den späteren großen Metropoliten. Anfang 1887 war Vadkovskij noch bereit, auf Bitten Solovevs eine Notiz im „Cerkovnyj Vestnik" einzurücken, die die Gegner des universalen Kirchenkonzepts „entwaffnen" sollte.[13] Drei Jahre später — am 25. Februar 1890 — mußte Solovev die Zeitschrift „Novoe Vremja" um die Aufnahme folgender Notiz bitten: Er habe aus Zeitschriften erfahren, daß der Dozent an der Geistlichen Akademie Priestermönch Antonij Vorlesungen über „den Vorrang des orthodoxen Christentums gegenüber der papistischen Lehre Vladimir Solovevs" halte. Dagegen müsse er feststellen: „Ich habe meine Konfession niemals geändert. Vater Antonij hat kaum das Recht, mich zu exkommunizieren..."

In diesen Jahren 1886 bis 1889 sieht Solovev noch die weltliche Ge-

10 A.a.O., 63.
11 A.a.O., 131.
12 A.a.O., 144.
13 A.a.O., 105.

walt, den Globus umfassend, dem zarischen Selbstherrscher anvertraut und im Gegenzug die universale Kirche, der die Orthodoxie ohne Identitätsverlust zugehören sollte, vom römischen Papst regiert.

Ein Jahrzehnt später sieht Solovev in den „Drei Gesprächen vom Antichrist" in einer apokalyptischen Schau den Weltkaiser als satanische Figur, und seine „universale Kirche" ist zu einer kleinen verfolgten Schar geschrumpft, die, vereignit um Papst, einen orthodoxen Charismatiker, und-jetzt auch beteiligt- einen protestantischen Professor, dem wiederkommenden Christus in der Wüste entgegenzieht.

Solovev wollte der Einheit der Kirche dienen. Kein Liebäugeln mit der Möglichkeit, über eine Ausweitung des Uniatentums die Kircheneinheit in in kleinen Schritten zu gewinnen. Keine Strategie, durch Abwerbung der Orthodoxe die päpstliche Jurisdiktion auszudehnen. Solovev hatte immer das Ganze der Kirche im Blick, das zur Einheit gebracht werden sollte. Freilich: Um ein Zeichen zu setzen, kommunizierte Solovev bei einem römisch-unierten Priester, um seinem eigenen Gewissen zu bekunden, daß er sich als sakramental geeinigtes Glied zweier Kirchen fühle. Das war ein kirchenrechtlich unerlaubter Akt, der für seine kirchliche Existenz auch tragische Folgen hatte, aber doch eine zum Eschaton hin wegweisende Usurpation. Daß er sich dennoch als orthodoxer Christ verstand, bewies Solovev damit, daß er sich, als sich der Tod nahte, die Eucharistie von einem schlichten orthodoxen Dorfpfarrer reichen ließ.

Eine neue Bereitschaft zur Rezeption Solovevscher Gedanken kam in Paris erst wieder mit dem Einzug russischer Emigranten nach dem Sieg der Oktoberrevolution Lenins auf. Im Institut „St. Serge", das seit 1926 eine neue russische Priestergeneration erzog, wurde der Ertrag der russischen Schultheologie mit den Entwürfen der Religionsphilosophen verschmolzen. Sergij Bulgakov entwickelte Solovevs Sophiologie weiter.

Abbé Portal, der 1896 mit Gord Naligaf die Anerkennung der anglikanischen Weihen durch Rom hatte erreichen wollen und seit 1921 an der „Meckelnes Gesprächen" zwischen Rom und Canterbury teilnahm und sich mit gleicher Leidenschaft für die Annäherung der Katholischen Kirche an die Orthodoxie einsetzte, nahm dabei die Gedanken Solovevs auf.

Reflexion in Prag

Tomas G. Masaryk, tschechischer Philosoph und Staatsmann (1850—1937), der in Wien und Leipzig studiert hatte und dabei den Einfluß Franz Brentanos empfing, seit 1882 Lehrstuhlinhaber in Prag, kritisch gegenüber dem Erbe der tschechischen Romantik und auch gegenüber einem Katholizismus, der die Hierarchie in böhmischen und mährischen Landen deutschen Bischöfen anvertraute, politischer Gegner des Hauses Habsburg, schrieb in jenen Jahren, da er seine „Realistenpartei" im Österreichischen Reichsrat zu vertreten hate, sein epochemachendes Werk: **Rußland und Europa.**[14] In diesem Werke zeigte sich Masaryk verständnislos gegenüber der russischen orthodoxen Kirche. Er schmähte sie, hier sei „Transzendenz nicht geistig und

14 Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1913, Band I und II.

ethisch, sondern materiell gefaßt... Der Unsterblichkeitsglaube ist wesentlich noch Animismus, Geisterglaube...[15] Die Russen haben von Byzanz die fertige Kirchenreligion, aber nicht die byzantinische Bildung übernommen... Sie hatten nicht die Kraft, die griechische Theologie zu verdauen... Der Russe sieht in dem Priester den Wundertäter, den Zauberer".[16]

Aber angesichts Vladimir Solovev Religionsphilosophie wacht Masaryks Sympathie auf. Dem russischen Religionsphilosophen widmet er ein Kapitel.

Masaryk ist von der Ethik Solovevs beeindruckt, „seiner reifsten Arbeit, die einzige, die er zum Abschluß gebracht hat". Das Bewußtsein von Gut und Böse erscheint Solovev als absolut. Es kann durch keine Skepsis erschüttert werden. Die Skepsis vermag nur die Existenz der objektiven Welt zu bezweifeln, die moralische Überzeugung wird durch sie nicht angegriffen. So weit geht Solovev mit Kant. Die Sittlichkeit ist autonom, aber dann folgert Solovev, daß Gott nicht von außen zur Sittlichkeit hinzukomme, sondern direkte Kraft der Sittlichkeit sei. Es ist Solovev eine historische Tatsache, daß das moralische Wachstum der Menschheit durch die übermenschliche Macht des Guten direkt bewirkt wird, durch Gott.[17] Aus seiner ethischen Position konzipiert Solovev die theoretische Organisation der Menschheit.

Masaryk fragt sich, ob Solovev gar nicht gemerkt habe, daß seine Erklärung von Sittlichkeit und Religiosität zur christlichen Lehre nicht gut paßt. Der tschechische Philosoph macht sich einen Spaß daraus, daß Solovev, Darwin folgend, selbst dem Hunde und dem Affen in ihrem Verhältnis zum Herrn Rudimente eines religiösen Gefühls zuspricht. Wozu braucht denn dann der Mensch, der religiös so hoch über dem Tiere steht, noch Offenbarung?

Masaryk sieht den russischen Religionsphilosophen durch die deutsche Philisophie von Schelling bis Eduard von Hartmann auf eine rationale wissenschaftliche Deutung der christlichen Offenbarung hingewiesen. Nach Solovev geht der kosmische Prozeß in den gesichtlichen über, in dem die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen vor sich gehen muß. Da muß die Kirche das Staatswesen durchdringen. Masaryk meint, der russische Denker habe den Begriff des Glaubens ungebührlich ausgeweitet und derart den religiösen Offenbarungsglauben unter den Glauben, der ja nur ein Wahrnehmungsurteil sei, subsumiert. „De facto eine Erschleichung".[18]

Masaryk neigte zu Pauschalurteilen, die aber schwer an den Texten zu verifizieren sind. Er sah in Solovev einen „zerrissenen Menschen", der „die Vergangenheit mit der Gegenwart nicht in Einklang zu bringen vermochte. Er will Christ sein, aber seine Metaphysik ist platonisch. Er will den Monotheismus retten, aber sein Pantheismus ist stärker. Sein Gott ist mehr der Gott Spinozas als Jesu... Eine utopistische Theosophie und Theokratie werden konstruiert, die theoretisch und praktisch kein erwünschtes Ziel zu weisen vermögen. Das absolute All-Eine und seine Entfaltung im Weltprozeß

15 T.G. Masaryk, *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Soziologische Skizzen*, Erste Folge von „Rußland und Europa", Jena 1913, II, 446.

16 A.a.O, 52 ff.

17 A.a.O., 228.

18 A.a.O., 253.

schrumpft zu dem Ideal einer papistischen All-Kirche zusammen".[19] „Aber gerade diese Schwächen haben Solovev begeisterte Adepten geschaffen." Der Mystizismus verschleiere Solovevs wissenschaftlichen Blick. Aus diesem Zitaten ist erkennbar, wie unerbittlich Masaryk den russischen Religionsphilosophen über den Kamm seiner eigenen Positionen geschoren hat.

Präsentation Solovevs im orthodoxen Rumänien

Es hätte nahegelegen, daß slawophile Aktivitäten den Rumänen, die sich von slawischen orthodoxen Völkern umgeben sahen, Befürchtungen erweckten. Suchten doch die Slawophilen die slawischen Nachbarn Rumäniens zusammenzuschmieden. Solovevs Slawophilen-Kritik, in Rußland selbst vertreten, hätte in Rumänien Zustimmung finden müssen. Doch in diesem Aspekt scheinen die Rumänen den russischen Religionsphilosophen Solovev nicht gesehen zu haben.[20] Im Übrigen: Den Bedürfnissen der rumänischen Kirche entsprach die saubere Korrektheit der russischen Schultheologie mehr als die an Häresie streifenden Entwürfe Solovevs.

Die rumänische Orthodoxie hatte, seit Filaret Schriban 1839 zum Studium an die Geistliche Akademie Kiev zog, russisches Gedankengut aufgesogen. 1841 begannen Filarets Übersetzungen aus dem Russischen, zuerst aus den Werken Alexandru Sturdzas, dann aus der Schultheologie. An die kühne Extravaganz eines Bucharev oder eines Solovev wagten sich die Rumänen nicht heran.

So ist es zu erklären, daß erst 1934 ein Theologieprofessor am Institut Teologic von Sibiu (Hermannstadt), Nicolae Terchilă, die Gedanken Solovevs den rumänischen Lesern vorstellte.

Merkwürdigerweise geschah dies dann in der Art eines Umweges, der über Deutschland führte. Terchilă stützte sich auf die fünfbändige frühe deutsche Solovev-Ausgabe von 1921, die antroposophisch inspiriert war, von Harry Köhler übersetzt. Rudolf Steiner hatte die Einführung geschrieben.

Terchilă hat den ganzen Umkreis der internationalen Solovev-Interpreten abgeleuchtet. Die Würdigung Solovevs durch Crainic in seiner Studie über „Dostoievsky şi creştinismul rusesc" hat ihn angeregt. Zu des Tschechen Masaryk „Russischer Geschichts- und Religionsphilosophie. Soziologische Skizzen, Jena 1913" hat er Stellung genommen, die Solovev-Studien des Prinzen Trubetzkoi, Moskau 1913 zitiert. Als Vergleichspunkte dienten ihm Meister Eckehart, aber auch moderne Autoren wie Berdjaev, Rudolf Otto, Maurice Blondel.

Das Ergebnis seiner Studien hat Terchilă in folgenden Publikationen vorgelegt: **Metafizica lui Vladimir Solovieff,**[21] dann in seinen Aufsätzen in der „Revista Teologică, Organ pentru ştiinţa şi viaţa Bisericească", hrsg. Nico-

14 Die von Masaryk kritizierte Doppelheit von orthodoxer Erfahrung und philosophischer Begrifflichkeit bei Solovev wird in M. George, *Mystik und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solovevs*, Göttingen 1988 positiv gewürdigt.

20 Der Rumäne Bogdan Hasdeu fand unmittelbaren Kontakt mit slavophilen Kreisen Charkovs, aber übte keinerlei Kritik, sondern übernahm von ihnen die Hochschätzung alles Volkhaft-Nationalen.

21 Anuarul 11 der Academia Ortodoxă Română din Sibiu, 1934/35, 5—39.

lae Colan XXV (1935): **Filosofia creştină a lui Vladimir Solovieff**, 167—172 und **Misticismul lui Solovieff**, 387—403,[22] schliesslich in: **Idei de filosofie religioasă la Vl. Solovieff**, Sibiu 1936.[23]

Stets war die Analyse der Solovevschen „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ die Mitte der Solovev-Deutung Terchilăs. Doch „die Rechtfertigung des Guten“ und der eschatologische Ausblick Solovevs in seinen „drei Gesprächen vom Antichrist“ wurden beigezogen. Immer bezeugte Terchilă seine Übereinstimmung mit dem russischen Denker, daß ohne eine Beziehung des Menschen zum göttlichen Prinzip das Leben seinen Sinn verlöre. In B.O.R. anul 52 (1934) Nr. 11/12, 808, berichtete Terchilă über einen Aufsatz Florovskijs, der **Tjučev und Solovev in der Frage Ostorientierung** oder Westorientierung einander gegenübergestellt hatte.[24]

Terchilă wollte die Gedanken Solovevs an die rumänischen Leser vermitteln, suchte aber auch den russischen Religionsphilosophen kritisch zu werten. Das Urteil, das er bei Masaryk fand, konnte Terchilă nicht vollständig übernehmen, denn er mußte das orthodoxe Traditionsgut Solovevs anders als der Tscheche beurteilen.

Wenn Masaryk die Tragödie Solovevs darin sah, daß der russische Religionsphilosoph in seiner Gnoseologie „das Unmögliche versucht, Wasser und Feuer zu vereinen, Kants Philosophie und orthodoxen Glauben“, dann stimmt Terchilă mit Masaryks Urteil nur im Wortlaut überein. Gewiss, Solovev konnte nicht „das Kantische Feuer mit dem orthodoxen Weihwasser löschen... Eine Synthese der Gegensätze konnte ihm nicht gelingen“. In diesem Fiasko sah Masaryk — nach Terchilăs Meinung zu Recht — Solovevs Originalität.

Wenn Terchilă die Formulierung Masaryks von der Unvereinbarkeit von Solovevs philosophischer Rationalität und seiner orthodoxen Glaubensposition, die wie Feuer und Wasser unverbindbar seien, übernimmt, muß sich der Leser darüber klar sein, daß die beiden Denker mit dieser Formel jeweils ganz Gegensätzliches zum Ausdruck bringen. Masaryk, dem der russische Kirchenglaube verächtlich ist, sieht im orthodoxen Element von Solovevs Denken das Störende, das besser weggeblieben wäre. Terchilă aber als Orthodoxer will gerade ausdrücken, daß sich Solovev bei dem Versuch, orthodoxen Glauben rational-spekulativ zu reproduzieren, Unmögliches zum Ziel gesetzt habe. Das sei ja auch dem Glauben nicht angemessen.

Ein anderer kritischer Einwand des rumänischen Autors zielt darauf, daß Solovev aufgrund seines utopischen Universalismus vorübergehend der katholischen Kirche anhing, während er doch zu Beginn seiner Wirksamkeit die katholische Kirche kritisierte. In Solovevs letztem Werk, den Drei „Ge-

22 In: B.O.R. anul 53 (1935) Nn. 5/6, wurden Terchilas Solovev-Aufsätze, die in der „Revista Teologică“ erschienen waren, besprochen, nicht ohne Solovev anzulasten, daß er sich dem Katholizismus ausgeliefert habe.

23 **Anuarul a.a.O.** Prof. Terchilă griff den Solovev-Komplex 1943 erneut auf, als er in der Seria Didactica Nr. 12, Sibiu 1943, seine *Istoria Filosofiei* herausgab. Auch diesmal führte der Umweg, den Solovevs Gedanken nahmen, um nach Rumänien zu gelangen, über Deutschland. Terchilăs Arbeit war eine Übersetzung des Göttingen Philosophen Otto Siebert — Traducere după Dr. Otto Siebert.

24 Aufsatz von Florovskij über Tjučev und Vladimir Solovev in der Zeitschrift „Putj“ Nr. 41, 3—24.

sprächen vom Antichrist", stufe Solovev die Kirche Roms wieder niedriger ein.

Ein weiterer kritischer Gesichtspunkt Terchilăs richtet sich auf das gnostische Gepräge der Religionsphilosophie Solovevs. Damit meint der rumänische Autor, daß Solovev der menschlichen Vernunft zuviel zutraut, mit der er die göttlichen Wahrheiten erklären zu können meint. Solovev spricht der Vernunft mystische Kräfte zu. Er war überzeugt, daß in der Vernunft die Fähigkeit angelegt sei, die göttliche Wahrheit zu ergreifen. Solovev begnügt sich nicht mit dem Glauben an Gott, sondern verlangt nach einem spekulativen Denken, das eine vollständige Erkenntnis des göttlichen Mysteriums bringt. Darin liegt — meint Terchilă — der gleiche Fehler, den man bei den Gnostikern antrifft.

Solovev hatte nicht wie doch andere russische Denker, wie etwa Berdjaev, Bulgakov und Arseniev, im Kult der Kirche die Erkenntnis gesucht. Er begnügt sich nicht mit dem Erleben der dogmatischen Wahrheit im kultischen Leben, das zu einer mystischen, symbolischen, liturgischen und ökumenischen Erkenntniss führt. Das sind doch die charakteristischen Merkmale wahrer orthodoxer Erkenntnis! Stattdessen sucht Solovev nach einer begrifflichen und vernunftgemäßen Erkenntnis des natürlichen Menschen. Terchilă schreibt: „Nachdem ich in Solovevs Werken geblättert hatte, die von Spekulationen und intellektueller Begrifflichkeit durchtränkt sind, kam ich wie Masaryk zu der Feststellung, daß Solovev eine Philosophie und eine utopistische Theokratie entwarf, die weder theoretisch noch praktisch das erhoffte Ziel erreicht... Das ist das tragische Ergebnis, zu dem die menschliche Vernunft unvermeidlich gelangen muß, wenn sie für sich allein die Existenzprobleme lösen will. Bei diesem Russen... scheint der gleiche Fall vorzuliegen wie bei dem Franzosen Bergson und bei dem rumänischen Philosophen Lucian Blaga.

Solovevs Metaphysik ist nach Terchilă Urteil das Gravitationszentrum seines Denkens und die Grundlage seines ganzen Systems. Wer von Solovevs Metaphysik ausgeht, könne verstehend in das ganze Labyrinth seines komplizierten und schwerfälligen Denkens eindringen. Solovev hat eine spekulative Rechtfertigung der kirchlichen Wahrheit versucht. Aber er hat sich in seinem Vertrauen zur Allmacht der Vernunft getäuscht.

Zweite Welle des Solovev-Einflusses in Deutschland

In seinem letzten Lebensjahr 1899 hatte Solovev in den „Drei Gesprächen" mit der „Kurzen Erzählung vom Antichrist" eine Gesellschaft vorgestellt, in der „die gewaltige Mehrheit der denkenden Menschen ungläubig" bleibt. Aber der Antichrist wirkt. Denn:[25] Unter den wenigen geistlich Orientierten fällt ein „bemerkenswerter Mensch" auf — „viele nannten ihn den Übermenschen". Er glaubte noch durchaus an das Gute, „aber er liebte nur sich allein. Theoretisch glaubte er an Gott, aber in der Tiefe seiner Seele zog er sich Ihm vor". Er hielt sich für das, was in Wirklichkeit Christus war. Anfangs stand er Jesu nicht feindlich gegenüber. Die Logik galt: „Ich

25 WW VIII, 264.

erscheine als Zweiter. Aber was in der Ordnung der Zeit als Zweites erscheint, ist dem Wesen nach doch das Erste".

In diesem Stadium ist der Mensch der Zukunft noch eine nicht sehr originale Erscheinung. Doch in Erwartung einer höheren Sanktion für seine Sendung blitzt der Gedanke auf: Wenn aber doch der Galiläer?? Im grellen Haß: „Ich, ich, und nicht Er. Er ist nicht auferstanden, nicht auferstanden, verfault ist er im Grabe."

In der Nacht am Abgrund die Stimme des Bösen. Der Übermensch beginnt seine Karriere mit der Publikation eines Buches, das alle Widersprüche versöhnt. Tausende von Zeitungen aller Erdteile sind ein Jahr lang voll mit Verlagsreklame. Der Staatenbund, in Berlin konstituiert, macht ihn zum Kaiser einer Weltmonarchie. Aber: Nur durch Wohlfahrt wird der Friede schön. So gelingt dem Übermenschen durch Konzentrierung der Weltfinanzen die allumfassende Sozialreform: Er — ein Philanthrop, selbst vegetarisch lebend — hebt die Armen zum Wohlstand, ohne den Reichen etwas nehmen zu müssen. Die Tierschutzvereine werden von ihm gefördert.

Aber nach der glücklichen Lösung der politischen und sozialen Frage erhob sich die religiöse Frage. Das Christentum befand sich in folgender Lage: Eine Verringerung was die Zahl anlangt ,aber das Christentum „gewann an Qualität, was es an Quantität verlor".

Die verschiedenen Konfessionen verloren gleichmäßig an Bestand. Die alte Feindschaft zwischen ihnen wurde zwar nicht durch Aussöhnung überwunden, aber die Gegensätze verloren ihre frühere Schärfe. Dem neuen Weltherrscher gegenüber erst abwartende Sympathie, dann aber wurden neutestamentliche Texte vom Antichristen aufmerksamer gelesen und kommentiert.

Der Kaiser entschloß sich, die Sache schnell zu klären und berief ein ökumenisches Konzil unter seinem Vorsitz in seine Residenz in Jerusalem. Auf dem Haram ein „Tempel zur Vereinigung aller Kulte". Drei Konzilsglieder ragten hervor: Papst Petrus II., Karmeliter einfachster Herkunft, dem Weltherrscher gegenüber mißtrauisch. Inoffizieller Führer der Orthodoxie war Starec Johannes, der kreuz und quer durch Rußland gewandert war. An der Spitze der Protestanten natürlich ein deutscher Theologieprofessor mit Namen Pauli. (Hier spiegelt sich Schellings Entwurf, die Konfessionen als petrinisch, johanneisch und paulinisch zu qualifizieren.) Als der Kaiser zum Konzil mit dem Großmagier einzog, spielte das Orchester den „Marsch der einigen Menschheit". Alle erhoben sich. Rede des Kaisers: „Der Höchste hat mich gesegnet. Ihr Christen habt mir gegenüber in Pflichtgefühl gestanden. Ich will aber, daß Ihr mich in Liebe als Führer anerkennt. Womit kann ich Euch glücklich machen? Dem Papst verleihe ich Autorität, den Orthodoxen Denkmäler der christlichen Archäologie, den Protestanten ein Bibelinstitut. Her zu mir, wer damit glücklich ist!" Eine riesige Übertrittsbewegung zum Weltkaiser erfolgt.

Aber Papst Petrus steht unbeweglich wie eine Marmorsäule, kleine Häuflein bleiben um ihn, auch um Starec Johannes und Professor Pauli. Der Großmagier läßt über sie einen Kugelblitz herabfahren. In seinem Licht ruft der Starec: „Kindlein, der Antichrist!" Aus dem Munde des Papsts contra-

dicitur. Prof. Pauli, der einzige, der einen klaren Kopf behalten hat, verfaßt einen Textentwurf für die Exkommunikations des Kaisers. Die Drei ziehen in die Wüste dem wiederkommenden Christus entgegen.

Das war Solovevs Text vom Jahre 1899. Im letzten Kriegsjahr und in der apokalyptischen Situation des Kriegsendes des Zweiten Weltkrieges fanden die Pfarrer im Hitlerdeutschland in Solovevs Entwurf die zutreffende Deutung der Geschichte, die sie miterlebten.

Von einem Pfarrhaus zum andern machte man sich auf das Solovevsche Buch, das auf schlechtem Papier gedruckt herauskam, aufmerksam: Hitler der Antichrist, der erst an das Gute noch glaubte, dann dem Bösen verfiel, der der Kirche Gewalt antat. Russische Orthodoxe, die mit den deutschen Divisionen zurückgewichen waren und in Camps für displaced persons zusammengepfercht wurden, zusammen mit den katholischen und evangelischen Christen, sah man zusammenwachsen und der apokalyptischen Stunde entgegengehen.

Solovev, so den Christen in Deutschland vertraut geworden, fand nun in dem evangelischen Ludolf Müller und dem katholischen Szylkarski die Herausgeber seiner Werke in acht umfassenden Bänden.

REZUMAT

VI. Soloviev și istoria influenței lui în afara granițelor Rusiei

Pentru început autorul prezintă succint prima influență a gândirii lui Soloviev (1853—1900) în Germania, unde a fost tradus și receptat mai întâi în primele decenii ale secolului nostru ca „antroposof" „avant-la-lettre" în cercurile ezoterice întemeiate de R. Steiner.

În continuare sunt prezentate pe larg: contactele lui Soloviev din perioada sa catolicizantă cu episcopul catolic croat Strossmeyer (1885, 1886); urmele prezenței și vizitelor sale la Paris (1888, 1889) și ecourile acestora în Franța. După care, autorul analizează studiile consacrate gândirii lui Soloviev la Praga (1913, Th. Massayk) și — pe larg — Sibiu (1934—1936; N. Terchilă).

În final e menționat cel de-al doilea val al recepției (științifice) a operei și gândirii lui Soloviev în Germania în atmosfera ecumenică și apocaliptică a anilor imediat precursori și următori celui de-al doilea război mondial. De această recepție se leagă primele studii științifice despre Soloviev ca și monumentala ediție germană în 8 volume a operelor filosofului rus rod al colaborării între doi reputați slaviști și teologi: evanghelicul Ludolf Müller și catolicul W. Szylkarski. (I.I.I.).

Pr. prof. dr. Ioan Ică, Sibiu

MODURILE PREZENȚEI PERSONALE A LUI IISUS HRISTOS ȘI A ÎMPĂRTĂȘIRII DE EL ÎN SFÂNTA LITURGHIE ȘI SPIRITUALITATEA ORTODOXĂ

I.

În ultima vreme tot mai mulți teologi vorbesc de o „profundă criză liturgică"[1] în sânul Bisericii Ortodoxe. Afirmația este, fără îndoială șocantă și surprinzătoare și ar putea stârni nedumerire, și chiar indignare, în poporul credincios. Cum e posibil ca tocmai Biserica Ortodoxă, care în virtutea continuității neîntrerupte în ea a vechii tradiții liturgice a fost și rămâne o „Biserică liturgică" prin excelență, și care „nu are nevoie să intre într-o mișcare liturgică",[2] să treacă prin această criză? Desigur, datorită procesului crescând de secularizare și laicizare a lumii contemporane, ca și deceniilor de intoxicare ateistă, astăzi „mulți dintre credincioșii noștri au început să nu mai înțeleagă rostul sacru, divin al Sfintei Liturghii și participă foarte rar la săvârșirea ei",[3] ajungându-se la o „atitudine de totală absență" și „decadență a participării lor active" la Sfânta Liturghie.[4] Și totuși, după Păr. Alex. Schmemann, „actuala criză liturgică este legată de ceva aflat la un nivel mult mai profund și numai în relație cu acesta, ca simptom sau manifestare a lui, toate insuficiențele individuale ale vieții noastre liturgice își dobândesc adevărata semnificație. Criza liturgică constă înainte de toate în concepția greșită asupra funcției și locului cultului în Biserică, în metamorfoza profundă în înțelegerea cultului în mintea Bisericii".[5]

Desigur, de două mii de ani, aceeași Liturghie se săvârșește în Biserică și „în tradiția Bisericii nu s-a schimbat nimic, dar s-a schimbat înțelegerea Euharistiei în însăși ființa ei. Esența acestei crize constă în discrepanța sau

1 Alex. Schmemann, *Introduction to Liturgical Theology*, New-York, 1986, § 5: The Liturgical Crisis (p. 27—32).

2 Dom O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique*, Paris, 1945, p. 188.

3. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae (interviu) Protos Ioanichie Bălan, *Convorbiri duhovnicești*, vol. II, Roman, 1988, p. 15.

4 Pr. Prof. Ene Braniște, *Participarea la Liturghie și metodele pentru realizarea ei*, „Studii Teologice" I, (1949), nr. 7—8, p. 567, 576—581.

5 Alex. Schmemann, *op. cit.*, p. 28.

lipsa de concordanță între ceea ce se săvârșește și înțelegerea Tainei care se săvârșește, respectiv trăirea ei. Într-o măsură oarecare, această criză a existat întotdeauna în Biserică; viața Bisericii, mai bine-zis, viața poporului credincios, n-a fost niciodată desăvârșită, ideală, dar cu timpul, această criză s-a transformat într-o stare cronică, s-a transformat într-o „schizofrenie" mascată... Și schizofrenia aceasta otrăvește Biserica și sapă la baza vieții bisericești".[6]

Sub influența teologiei occidentale s-a ajuns la înțelegerea greșită a Sf. Euharistii ca o altă Taină între celelalte Sfinte Taine, în loc de Taina întâlnirii și comuniunii cu Hristos și întreolaltă, desprinzându-se de Sf. Liturghie, al cărei centru este, de Biserică și de Împărăția lui Dumnezeu, precum și de spiritualitatea ortodoxă.

Recent, în teologia ortodoxă, Păr. Alex. Schmemann în cartea: **„Euharistia — Taina Împărăției"** (1984) și Păr. Dumitru Stăniloae în cartea: **„Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă"** (1986), au încercat o recuperare a sensului originar al Sfintei Euharistii și Sf. Liturghii, așa cum au fost înțelese și trăite ele de la început în Biserică. Căci pentru ieșirea din criza liturgică actuală nu e nevoie de „reforme", „acomodări" sau „modernizări", ci de „întoarcerea la înțelegerea și experiența Bisericii de la început"[7]. Și aceasta se poate face, după Păr. Alex. Schmemann, numai prin înțelegerea și trăirea Sf. Liturghii și Euharistii ca Taina cea mare în care are loc sau se petrec simultan: Taina Adunării — Ecclesiei, Taina Împărăției, Taina Intrării, Taina Cuvântului, Taina credincioșilor, Taina Aducerii sau ofrandei, Taina Unității, Taina Înălțării — anaforei, Taina Mulțumirii, Taina Aducerii aminte, Taina Duhului Sfânt, și Taina Împărtășirii. Datorită importanței și inseparabilității tuturor acestor aspecte și faptului că prin fiecare se înfăptuiește, aici și acum, Taina cea mare, ele toate pot fi socotite Taine și constituiesc la un loc misterul Liturghiei euharistice.

Așa cum s-a sugerat deja de câteva decenii în teologia liturgică românească, depășirea crizei amintite este posibilă concret: a) prin înțelegerea și explicarea corectă a misterului liturgic de către teologi și preoți. b) Prin rostirea cu glas tare de către preot a tuturor rugăciunilor liturgice și nu numai a ecfoniselor, din care cauză „rânduiala Liturghiei a luat înfățișarea unui serviciu dublu: de o parte unul cu caracter tainic săvârșit în tăcere de către liturghisitor în altar, iar altul exterior, perceptibil și executat de către diacon și popor (strană, cântăreț, cor) în văzul și auzul tuturor. Faptul acesta a făcut ca poporul să rămână din ce în ce mai străin și mai opac față de partea sau rolul ce revine preotului, adică tocmai de ceea ce este esențial și fundamental în acțiunea Liturghiei... Aceasta a făcut ca Sfânta Liturghie să apară ca un continent euhologic scufundat — pentru auzul poporului — în

6 Idem, *Euharistia — Taina Împărăției* (1984), trad. de pr. Boris Răduleanu, Ed. Anastasia, București, 1992, p. 13—14.

7 Idem, *op. cit.*, p. 15.

oceanul de taină al tăcerii".[8] c) Prin participarea activă a tuturor credincioșilor la Sf. Liturghie, de la aducerea darurilor și până la împărtășirea lor cu Trupul și Sângele Domnului. d) Prin săvârșirea frecventă a Sfintei Liturghii, care este „izvorul renașterii așteptate și prin înălțarea Bisericii spre Cina Domnului în Împărăția Lui".[9]

De asemenea, în lucrarea amintită, Păr. Dumitru Stăniloae a căutat să atragă atenția asupra importanței Sfintei Liturghii pentru menținerea vie a credinței și comuniunii cu Hristos și întreolaltă, evidențiind faptul că în Sfânta Liturghie Hristos este prezent între noi în modul cel mai pregnant cu învățătura, și cu Cuvântul, cu Jertfa și Învierea Lui; în ea El ni se împărtășește în moduri diferite și în final cu însuși Trupul și Sângele Lui plin de dumnezeire și putere și își continuă viața și actele Lui mântuitoare până la sfârșitul veacului; în ea Hristos ne dă întâlnire și ne întâlnim în comun cu Hristos, nu ca inși singuratici, ne rugăm împreună și ne împărtășim toți din același Potir și sporim neîncetat în comuniunea cu Hristos și întreolaltă.[10]

Față de cei care desprind unilateral Liturghia și Euharistia de spiritualitate și de trăirea ei în duhul Sfinților Părinți, Păr. D. Stăniloae are meritul de a fi accentuat relația strânsă între comuniunea liturgic-sacramentală cu Hristos și spiritualitatea ortodoxă. Aceasta este o spiritualitate sacramental-liturgică[11] având-și bazele ei în Sfânta Liturghie și se întreține prin Sfânta Liturghie, ce hrănește comuniunea spirituală a credincioșilor cu Hristos și care ne arată calea de conștientizare, fructificare și rodire a acesteia în viața creștină.[12] Iar față de cei care pun accentul exclusiv pe prezența euharistică a lui Hristos în Sfânta Liturghie și pe împărtășirea deasă cu Trupul și Sângele Domnului, ca unică soluție a ieșirii din criza liturgică amintită, Păr. D. Stăniloae îi revine iarăși meritul de a fi arătat: a) că în Sfânta Liturghie nu are loc numai Taina prefacerii pâinii și vinului în Trupul și Sângele Domnu-

8 E. Braniște, *op. cit.*, p. 578—579; Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rânduiala lor*, București, 1943, p. 83—85; Idem, *Funcția ecleziologică sau comunitară a Liturghiei*, București, 1946, p. 29; L. Voronov, *Sur la question de la lecture dite „secrete" des prieres eucharistique par le celebrant pendant la Divine Liturgie*, „Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en l'Europe Occidentale", XVIII (1970)), nr. 70—71, p. 143—159; Alex. Schmemann, *op. cit.*, p. 176: „Au trecut câteva secole de când poporul lui Dumnezeu, mirenii, pe care Sf. Ap. Petru îi numește „seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt" (I Petru 2, 9), *nu aud* și de aceea *nu cunosc* rugăciunea tuturor rugăciunilor prin care se săvârșește Taina și prin care se împlinește însăși esența și chemarea Bisericii. Toți cei care se roagă aud ecfonise separate și fraze fragmentate. Legătura dintre ecfonise și fragmente, și uneori chiar sensul acestora, rămâne pentru ei de neînțeles".

9 Al. Schmemann, *op. cit.*, p. 14.

10 D. Stăniloae, (interviu), Ioanichie Bălan, *op. cit.*, p. 15, Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 13, trad. rom. D. Fecioru, București, 1943, p. 316—317: „Ea se numește împărtașire *(metálepsis)*, căci prin ea ne împărtășim de dumnezeirea lui Iisus. Și se numește *comuniune-cuminecare (koinonía)* și este cu adevărat, pentru că prin ea suntem în comuniune cu Hristos și participăm la trupul și dumnezeirea Lui, și prin ea suntem în comuniune și ne unim unii cu alții, pentru că ne împărtășim dintr-o singură pâine și devenim toți un trup și un sânge al lui Hristos și mădulare unii altora făcându-ne concorporali (împreună trup) al lui Hristos" (P.G. 94, 1153).

11 Protop. Mihail Kardamakis, *Orthódoxos pneumatikótes* Atena 1973, p. 75—86.

12 D. Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 5.

lui, ci şi recapitularea întregii Iconomii a mântuirii noastre în Iisus Hristos Cel răstignit şi înviat şi trăirea anticipată a împărăţiei lui Dumnezeu, ca participare la viaţa de comuniune a Sfintei Treimi; b) că în Sfânta Liturghie are loc Taina întâlnirii şi comuniunii noastre personale şi comunitare cu Hristos, şi în Hristos cu întreaga Sfântă Treime şi toţi întreolaltă; şi c) că în Sf. Liturghie se pot distinge mai multe moduri ale prezenţei şi lucrării Persoanei lui Hristos, care sunt cu totul inseparabile şi complementare şi nu pot fi nesocotite şi nici escamotate, fiind tot atâtea moduri de întâlnire şi împărtăşire a noastră de Hristos. De fapt, în Sfânta Liturghie are loc atât o anamneză, o epifanie şi dezvăluire crescândă a prezenţei personale a lui Iisus Hristos Cel întrupat, răstignit, înviat şi înălţat, dar şi ca Cel care va să vină, cât şi un urcuş spiritual continuu al nostru spre trepte tot mai înalte de comuniune duhovnicească cu Hristos cel înviat.[13]

II.

Prezenţa lui Dumnezeu în general înseamnă însuşirea Lui de a fi mai presus de spaţiu şi timp, dar şi de a umple întreg spaţiul şi timpul prin energiile Sale necreate. Ea are două accepţiuni complementare: a fi în acelaşi loc şi, în acelaşi timp, a fi pretutindeni în acelaşi timp. Atotprezenţa lui Dumnezeu constituie condiţia fundamentală a întâlnirii noastre cu Dumnezeu, ca permiţând întâlnirea şi comunicarea lui Dumnezeu cu toţi, din orice timp şi loc.[14]

Desigur, în Sfânta Liturghie nu e vorba de prezenţa mai generală a lui Dumnezeu, în lucrarea Sa creatoare şi pronietoare şi de care nu este lipsită nici o făptură creată, ci de însăşi prezenţa reală şi personală a lui Hristos cel înviat împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, şi care prin Întruparea, jertfa, învierea şi înălţarea Sa la cer, a înlăturat în Sine, cele trei piedici care stăteau în calea noastră spre Dumnezeu: firea umană mărginită, păcatul şi moartea,[15] şi a realizat în Ipostasul Său dumnezeiesc unirea maximă între Dumnezeu şi om, superioară unirii prin relaţie, după lucrări sau energii, proprie legăturii lui Dumnezeu cu oamenii înainte de Întruparea Cuvântului, şi în care Dumnezeu se menţine încă în afara umanităţii.[16]

Odată înlăturate aceste bariere şi distanţe între Dumnezeu şi oameni, după Înălţarea Sa la cer, Iisus Hristos cel înviat devine mai prezent acum decât atunci când era pe pământ, fiind acum prezent pretutindeni, dar nu vizavi de noi, ci chiar în noi înşine, prin energiile Duhului Sfânt în Bise-

---

13 D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 5—12.

14 Michel Dupuy, *Presence de Dieu*, în: „Dictionnaire de Spiritualité" Fasc. LXXX—LXXXII, Paris, 1985, col. 2107.

15 Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, cap. III, trad. T. Bodogae, ed. II, Bucureşti, 1989, p. 187: „Trei piedici stăteau în calea omului spre Dumnezeu: firea, păcatul şi moartea. De toate aceste trei piedici Domnul îi dă omului puterea să se elibereze, ba încă chiar să se unească cu Sine, după ce le-a înlăturat pe toate una după alta; pe cea a firii prin întrupare, pe a păcatului prin răstignire, iar zidul cel din urmă al morţii celei tiranice, din care a ridicat toată firea, prin înviere" (P.G. 150, 572)

16 Sf. Nicodim Aghioritul, *Paza celor cinci simţuri*, Ed. Volos, 1958, p. 207 *apud* D. Staniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, 1978, p. 45—46.

rică. De aceea, prezența și lucrarea Sa acum în noi este o prezență și lucrare personală, pnevmatică, eclesială și liturgic-sacramentală.

Întrucât în Sfânta Liturghie săvârșită în Biserică are loc Taina prefacerii pâinii și vinului în însuși Trupul și Sângele lui Hristos Cel întrupat, răstignit și înviat și prin aceasta însăși prezența Sa reală, substanțială, personală, permanentă,[17] în Dumnezeiasca Liturghie se petrece însăși Taina întâlnirii și unirii noastre cu Hristos. Iisus Hristos însuși, în Persoană, vine la întâlnirea cu noi, iar noi îl întâlnim și simțim ca un Tu ce ne cheamă și solicită la comuniune și care ni se dăruiește prin întreagă ambianța bisericii, prin Sfintele icoane, prin Cuvântul Său și rugăciunile preotului și în final, prin împărtășirea cu însuși Trupul și Sângele Său. Iar credincioșii răspund chemării Sale la comuniune prin însăși participarea lor activă la aducerea ofrandei sau jertfei euharistice prin preotul săvârșitor, ca jertfă de laudă, de mulțumire și cerere, pentru toate darurile știute și neștiute, arătate și nearătate, câte ni s-au făcut și ni se fac în continuare.

Ca loc al întâlnirii noastre cu Hristos, întreaga Sfântă Liturghie, de la început și până la sfârșit, de la proscomidie și până la împărtășirea credincioșilor cu Trupul și Sângele Domnului, ca și prin întreagă ambianța în care se desfășoară ea în Biserică, este o **epifanie** sau arătare treptată a prezenței personale, duhovnicești, a lui Hristos, în care **se disting mai multe moduri** ale prezenței și lucrării lui Hristos ca tot atâtea căi de întâlnire și comuniune, toate conducând în final, pe credincioși spre împărtășirea și comuniunea deplină euharistic-sacramentală cu El.

În primul rând, **locașul bisericesc** însuși, ca adunare a credincioșilor și loc al adunării, unde se săvârșește Sfânta Liturghie și se petrece întâlnirea noastră cu Hristos este „spațiul sfințit de prezența lui Dumnezeu însuși, prin

---

17 Domnul este prezent în Sfânta Euharistie *permanent*, în două sensuri: a) nu numai în momentul prefacerii ci și după aceea, cât timp se păstrează nealterate elementele euharistice; b) precum și după împărtășire, Hristos rămâne prezent în noi permanent, pentru că Trupul și Sângele Domnului, pline de dumnezeire, nu intră sub acțiunea procesului fiziologic al nutriției naturale, al asimilării și dezasimilării, căruia îi sunt supuse alimentele obișnuite ci dimpotrivă, ele ne îndumnezeiesc și ne prefac în Trupul lui Hristos (P. Vintilescu, *Liturghierul explicat*, București, 1972, p. 323). Prin împărtășire „ele nu se mistuie, nu se strică, nu trec în ce dăm afară, ci slujesc ființei și menținerii noastre.. ele ne curățesc și ne fac trup al lui Hristos" (Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 13; P.G. 94, 1152; trad. D. Fecioru, București, Ed. II, 1943, p. 315). „Prin Împărtășanie Hristos rămâne în noi și noi întru El", zice Nicolae Cabasila (*Despre viața în Hristos*, C. IV, p. 194, P.G. 150, 584). Mai mult, ele nu se prefac și transformă în trup omenesc, ci dimpotrivă ele ne prefac și transformă în Trupul lui Hristos. „Pe când hrana trupească și orice mâncare se preface în sânge hrănitor, în Împărtășanie lucrurile stau chiar dimpotrivă: însăși Pâinea Vieții schimbă, preface și umple de viață pe cel ce se împărtășește" (Idem, *op. cit.*, p. 204; col. 597). Hristos umple „toată casa sufletului nostru" de prezența Sa îndumnezeitoare. Într-o discuție teologică, care s-a purtat în sec. XVIII, la noi, cu privire la durata prezenței Trupului și Sângelui lui Hristos în sufletul celui ce s-a împărtășit de ele, Sevastos Kymenites a susținut, cu argumente solide, că acestea, trecând în sufletul celui ce s-a împărtășit, „rămâne acolo în veac". (D. Stăniloae, *Dumnezeiească Euharistie în cele trei confesiuni*, „Ortodoxia" V (1953) nr. 4, p. 73). Ideea este foarte importantă și prețioasă nu numai din punct de vedere dogmatic, ci și al spiritualității ortodoxe, în chestiunea „împărtășaniei dese", ca și în înțelegerea Euharistiei ca „hrană duhovnicească".

coborârea Lui în el", este „cerul pe pământ sau centrul liturgic al creației"; locul central unde se săvârșește și de unde se răspândește peste întreagă creația lucrarea mântuitoare a lui Hristos ca și locul prezenței și lucrării lui Dumnezeu în Treime.[18] După Sfântul Simeon al Tesalonicului sfințirea bisericii înseamnă sălășluirea lui Dumnezeu Cel în Treime în ea[19] și, de aceea, credinciosul are conștiința prezenței și lucrării lui Dumnezeu în ea, a faptului că numai aici, în slujbele săvârșite în ea de preot, îl poate întâlni sacramental pe Hristos Cel înviat, plin de dumnezeire.

De asemenea, **Sfintele Icoane** sunt o altă condiție esențială fără de care nu se poate săvârși Sfânta Liturghie. Așa cum nu se poate săvârși Sfânta Liturghie fără lăcașul bisericesc, fără sfânta masă sau sfântul antimis, tot asa nu se poate săvârși Sfânta Liturghie, fără cel puțin icoana Mântuitorului Iisus Hristos și a Maicii Domnului și a chipului înmormântării Domnului zugrăvit pe Sfântul Antimis. Prin funcția lor epifanică și liturgică, după sfințirea lor, icoanele devin un loc al prezenței harice personale a Sfinților reprezentați, pentru că ele nu numai ne sugerează, ci și ne fac prezent pe Dumnezeu și diferitele lucrări sau persoane sfinte din iconomia mântuirii și care sunt tot atâtea mijloace de întâlnire cu Hristos Mântuitorul.[20] De aceea, „în cadrul Sfintei Liturghii, întâlnirea tainică cu persoanele reprezentate în icoane, este ca un fel de pregătire spre întâlnirea mai deplină cu Hristos, în taina Euharistiei".[21] Prin prezența harică a celor reprezentați, icoanele permit credincioșilor comuniunea spirituală, mistică în rugăciune, cu Persoana lui Hristos și a sfinților, ele săvârșesc o întâlnire cu El prin rugăciunea înaintea icoanei Sale.[22] Această întâlnire cu Hristos prin intermediul icoanei Sale, e adevărat, nu suplinește comuniunea euharistică, dar este totuși complementară acesteia și necesară, atât înainte cât și după împărtășire, pentru că icoanele ne vizualizează iconic o prezență ipostatică[23] și ne fac să ne raportăm la prototipurile lor, atât ca prezență iconică, cât și ca ideale și modele de urmat.

Prezența euharistică, nefiind din rândul celor văzute, este o prezență mistică, fără chip. Căci ceea ce se vede, pâinea și vinul, după prefacere, devin pur și simplu identice cu Trupul înviat, ceresc al lui Hristos, fără să se opereze, însă, ceva și în planul văzut. De aceea „Euharistia nu poate servi nicidecum ca icoană, deoarece este numai „Cina Domnului", care trebuie **consumată și nu contemplată**".[24] Din acest motiv, icoana își păstrează un rol liturgic și epifanic permanent și care nu e suprimat de prezența euharistică a lui Hristos.

---

18 D, Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 27—32.

19 Simeon al Tesalonicului, *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*, București, 1865, p. 120; D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 34; Michael Kunzler, *Gnadenquellen. Symeòn von Thesaloniki († 1429) als Beispiel für die Einllussnahme des Palamitismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik*, Trier, 1989,

20 D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 55—81; Paul Evdokimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, trad. Grigorie și Petru Moga, București, 1992; a se vedea îndeosebi cap. „Icoana și Liturghia" și „Teologia prezenței" (p. 155—161).

21 D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 70.

22 P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 172.

23 *Ibidem*.

24 Idem, *op. cit.*, p. 171.

Teologi mai noi, ca Odo Casel, B. Langenmayer, Pavel Florensky, D. Stăniloae, ş.a. au arătat că în Sfânta Liturghie Hristos este prezent real, de la începutul proscomidiei, desigur în moduri diferite şi anume: a) în Cuvintele Sfintei Scripturi citite de preot sau de citeţ în biserică; b) în cuvântul de propovăduire al preotului; c) în rugăciunile rostite de preot, în cântările credincioşilor, în dialogul dintre ei şi preot; d) în jertfa euharistică; la acestea se mai adaugă prezenţa lui Hristos e) în slujba celorlalte Sfinte Taine; f) în ierurgii şi alte slujbe bisericeşti (laude), în rugăciunile şi binecuvântările preotului; g) în citirile credincioşilor din Sfânta Scriptură în afară de biserică; în rugăciunile lor, în citirea altor cărţi de învăţătură şi evlavie ortodoxă; h) în convorbirile credincioşilor despre Dumnezeu, ca şi din faptele bune săvârşite din credinţă.[25]

Toate acestea sunt mijloace sau căi prin care Hristos ni se face prezent în diferite moduri şi care luate în sine nu sunt exclusive, ci absolut necesare şi complementare, căci se presupun unele pe altele şi sunt alternative. Ele privesc fiecare un aspect sau altul al dinamicii sau procesului întâlnirii noastre personale cu Hristos şi presupun credinţa în prezenţa în Duh al lui Hristos cel înviat, fiindcă aşa cum spune Sf. Ap. Pavel: „noi nu ştim de acum pe nimeni după trup, chiar dacă am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaştem" (II Cor. 5, 16) după trup, ci numai în Duhul Sfânt.

Evident, între aceste moduri de prezenţă personală se detaşează îndeosebi: Cuvântul lui Dumnezeu către noi, rugăciunea care se naşte din acesta, împărtăşirea euharistic-sacramentală şi împlinirea poruncilor sau virtuţilor care sunt tot atâtea moduri de prezenţă a lui Hristos şi împărtăşire duhovnicească cu El.

a) Cuvântul despre Dumnezeu propovăduit, ca şi rugăciunile rostite de preot în cadrul Sfintei Liturghii, sunt cele dintâi căi sau mijloace care ne aduc pe Hristos şi ne pun în legătură cu El. Astfel, din cauza legăturii între cuvintele lui Hristos şi Persoana Sa, cuvântul Lui este o încorporare a energie dumnezeieşti prin care Persoana Lui pătrunde în fiinţa persoanei căreia i se adresează. Această energie porneşte din fiinţa Lui şi prin urmare duce ceva din ea în cel căruia îi vorbeşte; i se descoperă pe Sine, îl cheamă, îl revendică, pătrunde şi schimbă, configurându-l după modelul Său, pe măsură ce-l agrăieşte şi e ascultat cu atenţie.[26]

Prin Cuvântul lui Dumnezeu se înţelege atât cuvântul Sfintei Scripturi, expus în diferite pericope biblice în cadrul cultului divin, cât şi cuvântul de propovăduire a preotului ca explicare, valorificare şi actualizare a cuvântului lui Dumnezeu în viaţa credincioşilor şi care are o mare importanţă nu numai în transmiterea acestuia, dar mai ales în conştientizarea lor asupra tainei iconomiei mântuirii noastre în Hristos, vestită şi săvârşită de El prin Întruparea, Jertfa, Învierea şi Înălţarea Sa la cer, şi care se recapitulează mereu pentru noi, în fiecare Sfântă Liturghie. De altfel, în cuvântul perotului ca şi în

25 D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 81—106

26 Idem, *op. cit.*, p. 90.

toate actele sacramentale săvârşite de el, grăieşte şi lucrează Hristos însuşi, preotul fiind doar „iconomul" văzut al Lui.

b) Din cuvântul lui Dumnezeu către noi se naşte şi se hrăneşte nu numai credinţa în noi (Rom. 10, 17), dar şi cuvântul nostru către Dumnezeu, rugăciunea, ca răspuns la cuvântul lui Dumnezeu. Prin rugăciune răspundem chemării lui Hristos, îl implorăm, lăudăm şi-I mulţumim pentru toate, simţindu-L prezent în noi ca pe un Tu care ne cheamă şi agrăieşte şi nu ca pe un El de care ne vorbeşte preotul. Întotdeauna „întâi e chemat cineva de Dumnezeu prin cuvânt şi apoi îl cheamă el pe Dumnezeu, prin rugăciune".[27] De aceea, în cadrul Sfintei Liturghii propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu şi rugăciunea Bisericii se împlinesc reciproc, fiecare având ceva din cealaltă şi susţinându-se una pe alta.

De altfel, în Sfânta Liturghie pe lângă cuvântul Sfintei Scripturi şi cuvântul de propovăduire al preotului, ambele pline de prezenţa şi puterea lui Hristos, există şi cuvântul rugăciunilor liturgice, născute din cuvântul şi lucrarea lui Hristos, ca răspuns la acesta, ca laudă, mulţumire şi cerere către El. Cuvintele acestor rugăciuni sunt şi ele o expresie a prezenţei, lucrării şi comuniunii cu Dumnezeu, dar şi o pregătire pentru întâlnirea cea mare cu Hristos, prin împărtăşirea euharistică sacramentală. De aceea, între rugăciunile liturgice rostite de preot în numele nostru, se disting în mod cu totul deosebit cuvântul rugăciunii epicletice (de invocare a Duhului Sfânt) „care produce cel mai înalt grad de simţire al prezenţei lui Dumnezeu",[28] pentru că prin prefacerea darurilor, cu invocarea şi lucrarea Duhului Sfânt, Iisus Hristos ne oferă spre împărtăşire nu o lucrare a Sa, ci însuşi Trupul şi Sângele Său, plin de dumnezeire.

Desigur, în realizarea comuniunii între Dumnezeu şi om şi în general în relaţiile interpersonale, cuvântul nu e totul, el este doar mijlocul prin care Dumnezeu ni se descoperă şi cheamă la comuniune, el exprimă intenţionalitatea persoanelor spre comuniune, este întrebare şi răspuns la chemarea adresată. Dar cuvântul nu este comuniunea şi iubirea însăşi, prin care se realizează de fapt comuniunea. Iar iubirea nu se manifestă numai prin cuvânt, prin simpla agrăire către cineva, ci şi prin o serie de gesturi şi fapte concrete de dăruire şi jertfire de sine. Hristos însuşi ne-a mântuit şi restabilit în comuniunea cu Dumnezeu prin cele trei slujiri, ca Învăţător, Arhiereu şi Împărat, deci prin Cuvântul Său către noi, ca şi prin cele patru acte mântuitoare fundamentale amintite. De aceea, în Liturghia ortodoxă, unde se recapitulează actual întreagă taina mântuirii noastre în Hristos, comuniunea cu El se realizează în unitatea indestructibilă între Cuvânt şi Taină, între Cuvântul propovăduirii şi al rugăciunilor liturgice şi Taina Euharistiei,[29] care, după Păr. Alex. Schmemann, ea însăşi implică şi cuprinde „Taina Cuvântului". „Rupându-se de cuvânt, care este întotdeauna cuvânt despre Hristos, Tainele se rup, se separă într-un anumit sens de Hristos. Desigur, Hristos rămâne, şi în teologie şi în evlavie, întemeietorul Tainelor, dar încetează să fie conţinutul lor, Tainele nu mai sunt Darul prin care Hristos se

27 Idem, *op. cit.*, p. 92.
28 Idem, *op. cit.*, p. 98.
29 Idem, *op. cit.*, p. 101.

dăruieşte pe Sine însuşi şi viaţa Sa divin-umană Bisericii şi credincioşilor... Prin ruperea Cuvântului de Taină, Taina este ameninţată să fie înţeleasă ca magie, iar Cuvântul fără Taină să fie redus la o doctrină".[30] Desigur, prezenţa lui Hristos şi împărtăşirea de El, în Taina Euharistiei, întrece orice alt mod de prezenţă şi împărtăşire de El, întrucât după Sf. Nicolae Cabasila, dincolo de ea „nu mai este loc unde să păşim".[31] Dar şi minunea aceasta se petrece prin Cuvânt şi Taină şi nu exclude, ci completează celelalte moduri de prezenţă şi lucrare ale lui Hristos în Sfânta Liturghie.

Având în vedere modurile diferite de prezenţă şi lucrare a lui Hristos în Sfânta Liturghie, care **toate sunt necesare şi complementare**, înseamnă că prin fiecare din acestea, (prin cuvântul lui Dumnezeu, prin rugăciunile rostite de preot în numele tuturor credincioşilor, în cântările liturgice şi mai ales prin iradierea puterii lui Hristos în momentul prefacerii, ca şi din prezenţa Lui după prefacere) credincioşii se întâlnesc cu Hristos şi se cuminecă de o lucrare a lui Hristos **„având un folos de la Sfânta Liturghie, chiar dacă nu se împărtăşesc...** De aceea afirmaţia, provenită din influenţa catolică şi protestantă, că participarea la Sfânta Liturghie este inutilă celor ce nu se împărtăşesc, nu corespunde realităţii".[32] Deoarece Ortodoxia nu separă Cuvântul de Taină şi nici Taina de Cuvânt şi, prin urmare, nici Euharistia de ansamblul Liturghiei. **„În toată Liturghia Hristos este prezent şi lucrător în diferite grade şi moduri, împreună cu Duhul Sfânt"**[33] şi toţi cei care participă la ea se folosesc şi ei de prezenţa şi lucrarea lui Hristos şi nu numai cei ce se împărtăşesc cu Trupul şi Sângele Domnului la sfârşit.

După Sfântul Maxim Mărturisitorul, „harul Sfântului Duh, care e pururea în chip nevăzut prezent, dar în mod special şi mai ales în timpul Sfintei Liturghii, preface, transformă şi remodelează cu adevărat pe fiecare din cei ce se află de faţă, rezidindu-l în chip mai dumnezeiesc, potrivit cu însuşirile lui şi înălţându-l spre cele ce se indică prin tainele ce se săvârşesc, chiar dacă acela nu simte, în cazul că e încă dintre copii în cele după Hristos, şi nu poate vedea adâncul celor ce se săvârşesc. El activează în acela harul mântuirii, indicat prin fiecare din dumnezeieştile simboale ce se săvârşesc, conducându-l pe rând şi după o ordine de cele apropiate până la capătul final al tuturor... Căci la sfârşitul tuturor se face împărtăşirea Tainei cu preacuratele şi de viaţă făcătoarele Taine care-i preface pe cei ce se împărtăşesc cu vrednicie în chipul ei şi asemenea după har şi participare, Binelui prin esenţă, nefiind lipsiţi întru nimic de El, dumnezei prin har, pentru că Dumnezeu întreg îi umple deplin şi nu lasă nimic din ei gol de prezenţa Lui".[34] Precum vedem, deşi împărtăşirea deplină a Tainei are loc la sfârşit, prin cuminecarea cu Trupul şi Sângele Domnului, totuşi Duhul

30 Al. Schmemann, *op. cit.*, p. 73—74.

31 Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. IV, p. 193 (P.G. 150, 581).

32 D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 102—103 şi (interviu), Ioanichie Bălan, *op. cit.*, p. 66 (subl. n.).

33 Idem, *op. cit.*, p. 103 (subl. n.).

34 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, cap. XXIV, trad. D. Stăniloae, în „Revista Teologică", XXXIV (1944) nr. 7—8, p. 347, 343—344 (P.G. 91, 701 D—704 A; 697 A).

Sfânt îi modelează şi rezideşte, în timpul Sfintei Liturghii, pe toţi cei prezenţi, potrivit „simboalelor" şi „tainelor" ce se săvârşesc în ea.

Nu e vorba, deci, de a pune pe acelaşi plan diferitele moduri de prezenţă şi lucrare a lui Hristos în Sfânta Liturghie, întrucât împărtăşirea euharistică-sacramentală le întrece pe toate şi este **„capătul final al tuturor"** şi scopul final al Liturghiei credincioşilor, dar trebuie accentuat aici, faţă de unele tendinţe mai noi: a) că toate modurile de prezenţă şi lucrare a lui Hristos în Sfânta Liturghie sunt forme diferite de împărtăşire de Hristos, necesare şi complementare; b) că şi cei care nu se cuminecă la sfârşit, de fapt majoritatea credincioşilor, se zidesc şi folosesc şi ei prin participarea la Sfânta Liturghie şi c) că împărtăşirea euharistică nu poate şi nu trebuie să fie privită exclusiv în sine, detaşată de ansamblul Sfintei Liturghii, a învăţăturii şi spiritualităţii ortodoxe.

În timpul din urmă, fără a ne ţine cont de toate acestea, ca şi de evoluţia istorică a lucrurilor, se vorbeşte tot mai mult de „deasa împărtăşanie", ca singurul mod de prezenţă şi împărtăşire de Hristos şi unica soluţie a ieşirii din „criza liturgică şi ecleziologică" [35] prelungită în Biserica Ortodoxă, supralicitând dar şi simplificând prin aceasta în mod nepermis sensul **împărtăşirii integrale** de Hristos.

c) Fără discuţie, împărtăşirea euharistică-sacramentală reprezintă raţiunea de a fi şi scopul final al Liturghiei credincioşilor, anunţat chiar din „rugăciunea a doua pentru cei credincioşi" pe care o rosteşte preotul, după ieşirea celor chemaţi: „Şi dă lor Dumnezeule să-ţi slujească Ţie totdeauna cu frică şi cu dragoste şi întru nevinovăţie şi fără osândă să se împărtăşească cu Sfintele Tale Taine şi să se învrednicească de cereasca Ta Împărăţie". De asemenea, tot în acelaşi scop se roagă preotul imediat după prefacerea Sfintelor daruri „ca să fie celor ce se vor împărtăşi spre...", ca şi în rugăciunea după sfârşitul anaforalei: „Învredniceşte-ne să ne împărtăşim cu cuget curat, cu cereştile şi înfricoşătoarele Tale Taine ale acestei sfinte şi duhovniceşti mese"; precum şi înainte de frângerea Sfântului Agneţ: „Şi ne învredniceşte prin mâna Ta cea puternică să ni se dea nouă Preacuratul Tău Trup şi Scumpul Tău Sânge şi prin noi la tot poporul Tău", precum şi în chemarea adresată în final tuturor celor prezenţi la Sfânta Liturghie: „Cu frică de Dumnezeu, cu credinţă şi cu dragoste să vă apropiaţi".

După F.A. 2, 46, în epoca apostolică, Sfânta Liturghie săvârşindu-se duminica, „împărtăşirea duminicală" constituia un act constitutiv şi implicit Liturghiei şi regula de aur a vieţii creştine.[36]

Dar, în acelaşi timp, practicată în orizontul şi iminenţa permanentă a **martiriului** care-i verifica autenticitatea, împărtăşirea euharistică era şi încununarea urcuşului duhovnicesc şi punctul culminant al spiritualităţii creştine. Sfânta împărtăşanie — zice Sf. Nicolae Cabasila — este **„piscul cel mai înalt al vieţii duhovniceşti, la care dacă am ajuns odată, nimic nu mai lipseşte, ca să dobândim fericirea dorită... Este Taina cea mare, pentru că mai încolo de ea nu se poate merge, nici nu se mai poate adăuga ceva... După Sfânta Împăr-**

35 Al. Schmemann, *op. cit.*, p. 233.

36 Petre Vintilescu, *Sfânta Împărtăşanie în spiritualitatea creştină. Deasa sau rara împărtăşanie?* „ST" V (1953) nr. 5—6, p. 385—386; idem, *Liturghierul explicat*, p. 326.

tăşanie, însă nu mai este loc unde să păşeşti, de aceea trebuie să te opreşti aici, şi să te gândeşti cum să faci să poţi păstra până la sfârşit comoara pe care ai dobândit-o".[37] De aici reţinem pentru moment trei lucruri: a) că împărtăşirea euharistică n-a fost nici o clipă desprinsă de viaţa duhovnicească al cărei scop este comuniunea desăvârşită cu Dumnezeu în Treime. b) Că împărtăşirea sacramentală cu Trupul şi Sângele Domnului nu era un mijloc, ci un scop, piscul spiritual cel mai înalt al urcuşului duhovnicesc, care implică o pregătire pe măsură, ea fiind o încununare, o premiere sau răsplătire. „Ori a răsplăti pe cineva nu înseamnă de loc a-L pregăti şi a-l face chiar biruitor, ci numai a-l arăta înaintea tuturor ca biruitor şi a-i da lui cununa biruinţei, e o răsplată pe care o luăm după ce ne-am străduit...". Aşadar, „pâinea vieţii ni se dă ca răsplată a luptei duhovniceşti".[38] c) Că împărtăşirea euharistic-sacramentală a fost întotdeauna legată şi de strădaniile etice-ascetice de „a păstra până la sfârşit comoara" dobândită prin har, prin o viaţă îndumnezeită, conformă darului primit.

Cât timp Sfânta Liturghie se săvârşea în „ziua Domnului", „Împărtăşirea duminicală" a tuturor credincioşilor nu constituia o problemă.[39] Dar înmulţindu-se numărul credincioşilor, s-au înmulţit prin aceasta şi prilejurile de păcat, certuri şi dezbinări, motiv pentru care Sf. Ap. Pavel le atrage atenţia „să se cerceteze fiecare pe sine şi aşa să mănânce din pâine şi să bea din potir, căci cel ce mănâncă şi bea cu nevrednicie, acela mănâncă şi bea sieşi osândă" (I Cor. 11, 27—29). Prin aceasta, chiar de la început, împărtăşirea „cu vrednicie" şi „cercetarea de sine", devine motivul esenţial pentru care nu toţi credincioşii se pot împărtăşi la aceeaşi Sfântă Liturghie.

Pe lângă aceasta, înmulţindu-se, cu timpul, numărul zilelor liturgice (afară de duminici, miercurea, vinerea, sâmbăta şi sărbători), s-au înmulţit implicit şi prilejurile de împărtăşire care, potrivit dispoziţiilor canonice de atunci, era obligatorie. În asemenea condiţii, evident, credincioşii nu mai puteau să realizeze, în intervale atât de scurte, dispoziţiile spirituale cerute apropierii de Sfintele şi Preacuratele lui Hristos Taine (post, mărturisirea păcatelor, împlinirea canonului ş.a.) fără a se face vinovaţi de Trupul şi Sângele Domnului. Aceasta „a produs în chip firesc o rezistenţă pioasă, prin abţinerea de la împărtăşirea regulată".[40] Aşa încât, la circa o sută de ani de la libertatea acordată creştinismului, majoritatea credincioşilor nu se mai împărtăşeau decât în posturile mari, deşi în Constantinopol Sfânta Liturghie se săvârşea zilnic. Sf. Ioan Gură de Aur ne informează că unii se împărtăşeau de mai multe ori, alţi de mai puţine ori, cei mai mulţi, însă, o singură dată pe an sau de două ori pe an, iar monahii din pustie şi la doi ani.[41]

---

37 N. Cabasila, *op. cit.*, cap. IV, p. 193 (P.G. 150, 581).

38 Idem, *op. cit.*, p. 211—212 (col. 608—609); P. Vintilescu, *Liturghierul*, p. 335.

39 P. Vintilescu, *Sfânta Împărtăşanie*, p. 387: „Împărtăşirea în principiu la fiecare Liturghie a putut fi deci o practică generală şi a format regula vieţii creştine atâta timp cât duminica a fost singura zi liturgică din săptămână". Idem, *Liturghierul*, p. 327.

40 Idem, *ibidem*.

41 Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVII către Evrei*, 3—4, P.G. 63, 131; *Omilia a III-a către Efeseni*, 4—5, P.G. 62, 28—29, apud P. Vintilescu, *Sfânta Împărtăşanie*, p. 388.

Păr Alex. Schmemann e de părere, însă, că sub influenţa monahismului răsăritean s-a produs, de timpuriu, o „schimbare“ asupra modului de înţelegere şi trăire a Euharistiei, nu în ce priveşte locul şi însemnătatea sa centrală în viaţa spirituală, ci în sensul că odată cu introducerea Liturghiei zilnice în mânăstiri, împărtăşirea euharistică a fost ruptă de ritmul liturgic comunitar al Bisericii şi subordonată ritului vieţii ascetice individuale. În acest sens e menţionat cazul Avei Marcu din Egipt despre care „se spune că şi-a petrecut 30 de ani fără să părăsească vreodată chilia lui şi că un preot venea de obicei la el şi săvârşea pentru el Sfânta Jertfă“.[42] După Păr. Schmemann „aceasta ar fi fost imposibil în pietatea liturgică a Bisericii primare“.[43] Importanţă nu mai avea acum împărtăşirea deasă sau rară, ci împărtăşirea frecventă sau nefrecventă, primirea Euharistiei fiind guvernată acum de alt ritm decât cel liturgic şi anume de ritmul privat al fiecăruia, de starea spirituală a celui care primeşte Împărtăşirea, de decizia duhovnicului şi disciplina mănăstirii. Această „schimbare“ care s-a produs în evlavia liturgică, a dus la separarea Euharistiei (în mintea credincioşilor) de semnificaţia ei eclezioloyică şi eshatologică.[44]

Credem, însă, că, fără să piardă o clipă din vedere semnificaţiile multiple ale Sfintei Euharistii, marii Părinţi duhovniceşti au înţeles bine atât necesitatea săvârşirii zilnice a Sfintei Liturghii ca jertfă de laudă, mulţumire şi cerere adusă lui Dumnezeu în Treime, cât şi necesitatea pregătirii serioase pentru primirea, cu vrednicie şi conştiinţă curată, a Sfintelor şi Preacuratelor Taine. „Nici obişnuinţa, nici soroacele — zice Sf. Ioan Gură de Aur, autorul Sfintei Liturghii — să te îndemne să te apropii, ci curăţia şi nevinovăţia sufletului... Timpul potrivit de împărtăşire să fie pentru voi conştiinţa curată“.[45] Pe lângă unele aprecieri juste, Păr. Schmemann separă, însă, prea tranşant Euharistia de ansamblul Sfintei Liturghii şi de viaţa duhovnicească, minimalizând celelalte moduri de prezenţă şi lucrarea a lui Hristos în Sfânta Liturghie.[46] În acelaşi timp, vorbeşte foarte puţin de necesitatea unei pregătiri speciale pentru Împărtăşirea şi aproape de loc despre conştientizarea acesteia şi necesitatea păstrării cu sfinţenie a darului primit şi a unei vieţi deiforme conforme acestuia.[47]

Biserica Ortodoxă n-a pus şi nu pune nimănui nici o oprelişte la Sfânta Împărtăşanie, afară de conştiinţa curată şi nici nu impune anumite termene obligatorii, chiar dacă a căutat să stabilească o anumită regulă (în cele patru posturi sau măcar odată pe an, la 40 sau 30 de zile pentru cei îmbunătăţiţi) aceste date nefiind de fapt o programare, ci doar nişte praguri sau limite minimale, pentru ca nimeni să nu rămână mult timp departe de Domnul.[48] Împărtăşirea deasă este, deci, posibilă, îngăduită şi de dorit, dar nu oricum, ci numai după rânduiala canonică şi cu vrednicie. „Problema nu e, prin ur-

---

42 *Pateric*, Ed. Râmnic, 1930, p. 154.
43 Al. Schmemann, *Introduction to Liturgical Theology*, p. 142.
44 Idem, *op. cit.*, p. 198, 201.
45 Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre Botezul lui Hristos*, 4, P.G. 49, 369, *Omilia V la Epistola I către Timotei*, P.G. 62, 529, apud P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 397—398.
46 Al. Schmemann, *op. cit.*, p. 234.
47 Idem, *op. cit.*, p. 243.
48 P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 395; idem, *Liturghierul*, p. 330.

mare, în legătură cu timpul, ci cu vrednicia",[49] care e verificată de preotul duhovnic în Taina Spovedaniei. Cu conştiinţa curată credinciosul se poate apropia mai des, fără ea niciodată. Dar dacă împărtăşirea mai deasă este posibilă şi îngăduită, Biserica ortodoxă n-a impus, însă, niciodată împărtăşirea obligatorie a tuturor participanţilor la Sfânta Liturghie, indiferent de starea lor sufletească, dimpotrivă, ea a impus o riguroasă disciplină penitenţială prealabilă, după gravitatea păcatelor săvârşite.[50]

Având în vedere, însă, că adevărata „metanoia" a sufletului se petrece în Taina Spovedaniei, „tradiţia a impus spovedania deasă şi împărtăşirea mai rară".[51] „Deasa spovedanie — zice Cuviosul Paisie Velicicovski — este temelia vieţii duhovniceşti".[52] Pentru că îndreptarea pe calea mântuirii începe prin deasa spovedanie, se continuă prin post, şi rugăciune cu lacrimi, părăsirea păcatelor, milostenie, împăcarea cu Hristos şi smerenie multă. Numai după toate acestea credinciosul se poate împărtăşi mai des.[53]

Împărtăşirea zilnică, una din formele „desei împărtăşiri", n-a găsit, deci, condiţii propice de încetăţenire în spiritualitatea ortodoxă şi nici n-a făcut obiectul vreunei dispoziţii oficiale a Bisericii Ortodoxe, nici în sens pozitiv, nici în sens negativ, deşi prilejuri şi discuţii în acest sens, n-au lipsit.[54] Problema a apărut şi la unii Sfinţi Părinţi, dar în mod cu totul deosebit, în a doua jumătate a sec. al XVIII-lea şi începutul sec. al XIX-lea, la monahii atoniţi şi a fost reluată mai nou prin anii '70.

Între protagoniştii împărtăşirii dese se numărau călugării de la Schiturile Sfântul Vasile, Sfânta Ana şi Kavsokalivia, conduşi de către Neofit Kavsokalivitul (1713—1784); Atanasie de la Paros (1721—1813), Macarie al Corintului (1731—1805) şi Sf. Nicodim Aghioritul (1748—1809).[55] Disputele pro-contra au ajuns atât de aprinse în Muntele Athos, încât pentru liniştirea spiritelor a fost nevoie, de mai multe ori, de intervenţia energică a Patriarhiei ecumenice.

Astfel, în 1772, patriarhul ecumenic Teodosie scrie călugărilor din Athos: „în ceea ce priveşte apropierea mai deasă sau mai rară de împărtăşirea cu Preacuratele Taine, spun că nu s-a hotărât un timp anume, dar este neapărat necesară pregătirea prin pocăinţă şi mărturisire".[56] Apoi — în urma publicării anonim, în 1777 la Veneţia, a cărţii **„Despre deasa împărtăşire"** aceasta fiind scrisă de fapt de Neofit Kavsokalivitul la Braşov în 1772 şi ti-

49 Î. P. S. Mitropolit Antonie, *Tradiţie şi libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Sibiu, 1983, p. 235.

50 Idem, *op. cit.*, p. 234; cf. P. Vintilescu, *Sfânta Împărtăşanie*, p. 399.

51 Idem, *op. cit.*, p. 220.

52 Arhim. Cleopa Ilie, (interviu), Ioanichie Bălan, *op. cit.*, p. 485.

53 Idem, *ibidem*, p. 507—508.

54 P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 390—391.

55 După izbucnirea „certei colivelor", toţi au avut de suferit din cauza ignoranţei şi calomniilor. Neofit (născut din părinţi evrei convertiţi la ortodoxie) a fost nevoit să plece în 1760 din Athos, la o şcoală din Chios, de unde pleacă în 1763 la o şcoală din Adrianopole, iar în 1768 vine la Bucureşti pentru tipărirea unei gramatici greceşti. Între 1770—1773 îl găsim la Braşov unde scrie lucrarea „*Despre deasa împărtăşanie*, după care revine în Bucureşti, unde moarte în 1784. De asemenea, Nicodim Aghioritul a fost hărţuit tot timpul şi nevoit să se apere într-o amplă „mărturisire de credinţă", fiind reabilitat abia cu doi ani înainte de a muri (în 1806).

56 Atanasie de la Paros, *Istoria Athosului*, trad. rom. D. Stăniloae, mss. p. 390.

părită anonim în 1777 în traducere neogreacă, iar în 1783, apărând iarăşi anonim sub titlul: „**Carte foarte folositoare de suflet despre deasa împărtăşire cu Preacuratele lui Hristos Taine**" fiind de fapt o prelucrare a celei dintâi de către Sf. Nicodim Aghioritul —, spiritele încingându-se şi mai mult, Sinodul patriarhal prin tomosul din 1785, fără o cercetare mai atentă a lucrurilor, o dezaprobă şi interzice lectura ei.[57] În 1785, patriarhul ecumenic Gavriil, sesizat de conducerea Athosului, intervine prin un nou „tomos", în care declară că „împărtăşirea mai deasă este de folos numai dacă s-ar face cu vrednicie; dar pentru a fi cu vrednicie este necesară neapărat curăţia neapărată a inimii noastre. Căci timpul de împărtăşire, zice marele Părinte Sfântul Ioan Gură de Aur, nu-l hotărăşte sărbătoarea sau praznicul, ci conştiinţa curată şi viaţa fără vină".[58]

Întrucât disputele pe tema aceasta între monahii atoniţi mai continuau, în 1807 patriarhul ecumenic Grigorie, printr-un „tomos" sinodal „tranşază definitiv cearta în sensul libertăţii"[59] de a se împărtăşi fie mai des, fie la 40 de zile, dar insistă iarăşi că „împărtăşirea cu Preacuratele Taine se cuvine să se facă întotdeauna prin cercetarea fiecărui credincios şi care nu se poate face de el însuşi, ci de preoţii duhovnici, împuterniciţi de arhierei cu gramate bisericeşti".[60] Iar faţă de cei care continuau să susţină împărtăşirea numai la 40 de zile, acelaşi patriarh, prin „tomosul" din august 1819, spune: „cei evlavioşi sunt datori să se apropie şi să se împărtăşească la fiecare Liturghie, pentru aceasta sunt invitaţi de preot: „cu frică de Dumnezeu, cu credinţă şi cu dragoste să vă apropiaţi". Dar din pricina alunecării şi neputinţei omului de a se împărtăşi în fiecare zi, Biserica a hotărât ca fiecare să se apropie de Sfânta Împărtăşanie atunci când, mărturisindu-se duhovnicului său, este găsit vrednic de dumnezeiasca Împărtăşanie şi primeşte dezlegare pentru aceasta de la duhovnic... Pentru dumnezeiasca Împărtăşanie nu există nici un termen fix de zile, deci, nici nu trebuie să se spună că trebuie să treacă mai întâi 40 de zile ca să se împărtăşească, deoarece acest lucru este neoprit şi neîmpiedicat; aşa că celui care vrea şi ia învoire de la duhovnicul său, ca unul care este găsit fără vină, îi este îngăduit să se împărtăşească şi săptămânal. Cu privire la aceasta nu există nici o hotărâre şi nici un canon apostolic". Se interzice orice discuţie şi ceartă privitoare la această chestiune, iar cine continuă să polemizeze şi să se opună celor hotărâte, va fi supus pedepsei şi oprobiului Bisericii.[61]

Nu există, deci, termene fixe, obligatorii pentru împărtăşire. Deşi se spune că cei evlavioşi „sunt datori" să se împărtăşească la fiecare Liturghie, se recunoaşte, însă, neputinţa omului de a se împărtăşi în fiecare zi şi se acceptă că, celui care este curat şi are învoire de la duhovnicul său îi este în-

---

57 Manuel Ghedeon, *Kanonikaì diatáxeis*, vol. I., Constantinopol, 1888, p. 269—270.

58 Idem, *op. cit.*, p. 271.

59 Nicodim Aghioritul, *Războiul nevăzut*, trad. de Ierom. Nicodim Ioniţă, Chişinău, 1937, p. VI.

60 M. Ghedeon, *op. cit.*, vol. II, p. 123—124.

61 Idem, *op. cit.*, p. 153—154; P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 400.

găduit să se împărtăşească „săptămânal", dar numai după rânduiala canonică şi cu vrednicie.

Odată cu înviorarea vieţii monahale în Muntele Athos prin anii '60—'70, mai recent călugării Schitului Sfânta Ana repun din nou chestiunea împărtăşirii dese, dar primesc prompt riposta conducerii Marei Lavre, de care aparţineau. Au apelat şi la Sfânta Koinotita, organul suprem în Muntele Athos, care în ianuarie 1970 hotărăşte constituirea unei Comisii speciale, formată din monahii Teoclit de la Mănăstirea Dionisíu şi Eftimie de la Mănăstirea Karakalú, care să cerceteze diferendul. Comisia aceasta întocmeşte un Raport de 14 pagini, în care sunt sancţionate toate exagerările şi abaterile de la tradiţia ortodoxă a celor de la Schitul Sfântul Ana. Pe baza acestui Raport, Sfânta Koinotita trimite o circulară în 3 martie 1970 în care sunt respinse învăţăturile greşite şi prozelitismul monahilor de la Schitul amintit.[62] Dar aceştia nu renunţă.

În sprijinul ideilor lor, monahul Theodoret de la acelaşi schit, editează lucrarea lui Neofit Kavsokalivitul **„Despre deasa împărtăşire"**, Atena, 1972, 231 p., pe baza manuscrisului original, redactat de Neofit la Braşov în 1772 şi păstrat la Academia Română, şi publică în acelaşi an lucrarea: **„Împărtăşirea euharistică în Sfântul Munte"**, Atena, 1972, 278 p., ca „o strălucită apologie — zice el — în controversa din Sfântul Munte despre apropierea canonică a credincioşilor de dumnezeiasca Împărtăşanie, în lumina Sfintelor Canoane şi a întregii Sfinte Tradiţii" (p. 1). În partea întâia vorbeşte despre cauzele apariţiei mişcării athonite pentru deasa împărtăşire în sec. al XVIII-lea şi încercările mai noi de reînviorare a ei, precum şi despre conflictul spiritual actual în Muntele Athos (p. 1—80). Iar partea a doua (p. 81—259) e consacrată în întregime respingerii punct cu punct al Raportului Comisiei Koinotitei, precum şi „Scrisorii deschise" a monahului Teoclit Dionisiatul, adresată celor de la Schitul Sfântul Ana. În afara meritului ştiinţific incontestabil al editării pentru prima oară a lucrării lui Neofit Kavsokalivitul **„Despre deasa împărtăşire"** pe baza manuscrisului original, redactat la Braşov, în 1772, cealaltă lucrare a monahului Theodoret consacrată special **„Împărtăşirii euharistice în Muntele Athos"**, este mai mult o lucrare polemică, partizană, care nu aduce nimic nou şi nu aprofundează tema integral în spirit obiectiv, din punct de vedere dogmatic, liturgic şi duhovnicesc.

Recent a apărut în traducere românească lucrarea: **„Carte folositoare de suflet despre împărtăşirea cu Preacuratele lui Hristos Taine"**, sub numele lui Neofit Kavsokalivitul şi Nicodim Aghioritul — de fapt a acestuia din urmă — în traducerea Ierom. Petroniu Tănase, în Editura Orthódoxos Kypséli, Tesalonic, 1992, 119 p., prefaţată de P.S. Episcop Serafim Făgărăşanul cu un cuvânt despre „Deasă sau rară împărtăşanie?" Ediţia aceasta este binevenită şi umple un gol de mult simţit la noi, dar care din păcate ea nu este o traducere integrală, lipsind de asemenea o prezentare critică a ei din punct de vedere istoric, dogmatic, liturgic şi spiritual-mistic.

Aşa cum am spus, deşi tributară celeia a lui Neofit, lucrarea Sf. Nicodim Aghioritul din 1783, e totuşi distinctă de aceasta, fiind mai amplă, mai bo-

62 Theodorétou Monáchou Hagioreítou, *He euchatistiakè symmetochè en Hagìo Orei*, Hagion Oros — Athena, 1972, p. 74—79.

gată și sistematică și purtând pecetea operelor lui,[63] și ambele au meritul de a fi contribuit la renașterea și înviorarea vieții spirituale în Răsăritul Ortodox și de a fi sensibilizat Biserica asupra importanței participării și împărtășirii credincioșilor la Sfânta Liturghie.

Deși Sf. Nicodim Aghioritul militează stăruitor pentru împărtășania cât mai deasă a tuturor credincioșilor prezenți la Sfânta Liturghie, totuși, și după el, aceasta nu se poate face oricum, ci numai după o pregătire serioasă prin post, rugăciune, mărturisirea păcatelor și cu învoirea duhovnicului.

Pe lângă o serie de dispoziții canonice și mărturii din Sf. Scriptură și Sf. Părinți ai Bisericii, fără o fundamentare mai largă, principalele argumente invocate de Nicodim Aghioritul în sprijinul „împărtășirii dese" sunt: a) Porunca expresă a Mântuitorului: „Luați mâncați", „Beți dintru acesta toți", „Aceasta s-o faceți întru pomenirea Mea" (Lc. 22, 19); b) Scopul final al Sfintei Liturghii este împărtășirea credincioșilor, și c) Dumnezeiasca Împărtășanie este hrană duhovnicească de care avem nevoie permanent pentru viața sufletului, așa cum avem nevoie de hrană pentru întreținerea trupului.[64] Greșește, însă, atunci când spune că „zadarnic se săvârșește Liturghia

---

63 Neophŷtou Hierodiákonou, *Perì tès synechoũs metalèpseos*, eisagogè-keímenon-schólia tou Theodorétou Monáchou, Atena, 1972, p. 8—10; Pr. Const. Karaisaridis, *Sfântul Nicodim Aghioritul și activitatea sa în domeniul liturgic*, ST XXXIX (1987), nr. 2, p. 21 și 69. Cele spuse în „Însemnarea" de la sfârșitul recentei traduceri românești a „*Cărții foarte folositoare de suflet despre deasa împărtășire cu Preacuratele lui Hristos Taine*", Tesalonic, 1992, p. 117, crează confuzii și derutează cititorul român neavizat. Pe de o parte, se spune că lucrarea, care „se tipărește acum pentru prima oară în limba română, ... a fost scrisă în România" de Neofit în 1772 și publicată la 1777, pe de altă parte, că ediția din 1783 este o prelucrare îmbunătățită a acesteia de către Nicodim Aghioritul, devenit astfel împreună cu Neofit autor al cărții, că traducerea românească s-a făcut, totuși, după ediția din 1783, care s-a tipărit de mai multe ori în limba greacă. Editarea recentă a lucrării lui Neofit, pe baza manuscrisului original arată că ea este totuși distinctă de lucrarea lui Nicodim editată anonim la 1783 și care a fost editată până acum de cinci ori în grecești, totdeauna însă, numai sub numele lui Nicodim Aghioritul. Să se vadă ex. ultima ediție grecească, în Editura N. Schoinas, Volos, 1971.

64 *Carte folositoare de suflet despre deasa împărtășire*, trad. românească citată, p. 30—41. Justificarea împărtășirii dese prin simpla săvârșire zilnică a jertfei liturgice nu este concludentă. Sf. Euharistie este în primul rând jertfă liturgică de laudă, mulțumire și cerere adusă lui Dumnezeu și prin care reactualizăm jertfa lui Hristos, respectiv pe Iisus Hristos Cel înviat în stare de permanentă jertfă pentru noi. Ea se săvârșește zilnic în biserici nu numai ca pomenire și vestire a morții Domnului și mulțumire adusă lui Dumnezeu, ci și pentru a ne însuși jertfa lui Hristos cât mai des, ca pregătire pentru însușirea ei veșnică, trăind și hrănindu-ne din ea. (D. Stăniloae, interviu, *Convorbiri duhovnicești*, vol. II, p. 45). Desigur jertfa euharistică (de mulțumire) e adusă pentru toți și pentru a fi împărtășită de toți, dar, așa cum am văzut, aceasta nu se poate face oricum și de oricine, ci numai cu inima și cugetul curat, dar ceva din ea își însușesc și cei care nu se împărtășesc sacramental, fiind remodelați și transformați și ei spiritual. Desigur, Sf. Euharistie ca „Pâine a vieții" este „mâncare sau hrană duhovnicească" care susține și întreține viața nouă în Hristos și ca orice hrană eu nu se ia numai odată, „ci de mai multe ori" (N. Cabasila, *op. cit.*, c. IV, p. 200; Ioan Damaschis, *op. cit.* ,IV, 13, p. 307—309). Dar, în același timp, mai știm că prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului „noi primim pe însuși Dumnezeu în sufletele noastre" (N. Cabasila, *op. cit.*, p. 201), și că El rămâne în veac în noi. Dar „Hristos trebuie să vină în noi nu o singură dată, ci mereu. Pe de o parte să fie în noi, pe de alta să rămână deosebit de noi și mai presus de noi, ca să poată veni mereu într-un mai mare grad în noi,

în fiecare zi dacă nu vă împărtăşiţi",[65] pentru că aşa cum am văzut, există mai multe moduri de împărtăşire de Hristos în Sf. Liturghie, de care ne folosim şi zidim.

S-a spus că, luptând împotriva extremei împărtăşirii de două-trei ori pe an, el cade în extrema opusă a împărtăşirii în fiecare zi „dacă acesta e cu putinţă"; încercând să vindece această extremă — zice Sotiriu N. Schionas, editorul cărţii —, el scoate argumente nu atât în sprijinul împărtăşirii zilnice, ci pentru respingerea prejudecăţii împotriva împărtăşirii de două-trei ori pe an şi că sfintele canoane nu ameninţă nicidecum cu afurisirea pe cei ce nu se împărtăşesc.[67]

Deşi lucrarea aceasta a Sf. Nicodim, ca de altfel şi a lui Neofit, nu este cu totul străină de unele influenţe catolice, ca şi „Cartea folositoare de suflet. Sfătuire către duhovnic",[68] iar împărtăşirea euharistică o prezintă şi el aproape ca o entitate de sine, ca un mijloc de sfinţire şi oarecum izolat de aspectul ei de jartfă şi de ansamblul comunitar al Sfintei Liturghii, totuşi, el are meritul de a o fi plasat corect în cadrul spiritualităţii ortodoxe în alte scrieri ale lui. Lucrând concomitent la editarea „Filocaliei" (1782) şi a altor scrieri duhovniceşti, Sf. Nicodim Aghioritul şi-a dat seama, foarte repede, că unirea sau **împărtăşirea sacramentală**, cu cuget curat, cu Preacuratele lui Hristos Taine, trebuie să fie unită cu **împărtăşirea duhovnicească** (prin ascultarea Cuvântului lui Dumnezeu ,împlinirea poruncilor, rugăciunea minţii şi smerenie multă) singurul mod prin care conştientizăm, actualizăm, trăim şi simţim etic-ascetic-mistic, prezenţa euharistică a lui Hristos în noi, devenind nu numai obiectiv-sacramental, ci şi conştient şi actual, etic şi ascetic, dumnezei prin har şi virtute, cu totul lumină, bucurie şi dragoste în Duhul Sfânt.

După Sf. Nicodim Aghioritul, „această sfântă Taină", respectiv Hristos prezent în Euharistie, „poate lucra în două feluri: ea poate fi primită **tainic-sacramental**, ori de câte ori poate cineva, dacă nu-i oprit de duhovnic, cu pregătirea cuvenită, cu zdrobire de inimă, cu spovedanie, împlinirea cano-

---

spre sporirea continuă a relaţiei de iubire, spre alimentarea iubirii, care se arată şi prin unirea trupului nostru şi cu sângele Său preacurat" (D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. III, p. 93). Dar împărtăşirea deasă singură, fără conştientizarea şi punerea ei în lucrare, nu-şi atinge ţinta. Ea trebuie să fie pregătită cum se cuvine şi pusă apoi în lucrare, altfel Hristos rămâne ascuns în noi, „nesimţit" şi fără eficienţă spirituală, soteriologică.

65 *Ibidem*, p. 35.

66 Nikodémou Hagioreítou, ***Bíblion** psychophelèstaton perì tês synechôus metalepseos tôn achránton toû Christoû mysterion*, ekd. N. Schoinas, Volos, 1971, p. 15.

67 Idem, *op. cit.*, p. 15.

68 Idem, *Carte foarte folositoare de suflet. Sfătuire către duhovnic*, trad. de Prof. Al. Elian, Timişoara, 1986, p. 164: „Cât priveşte lucrarea amintită *Carte de mult folos sufletesc despre necontenita împărtăşire cu Preacuratele Taine ale lui Hristos*, Veneţia, 1783..., ea reflectă, deşi, indirect, preocupări mai vechi care îşi au neîndoios obârşia în Apusul catolic" Cf. şi Klaus Gnoth, *Antwort von Athos*, Göttingen, 1990, p. 120: „Împărtăşirea euharistică zilnică susţinută de Nicodim nu mai poate fi socotită ca „foarte ortodoxă", deoarece nu e sigură dogmatic. Ea urmează probabil exemplul preoţilor catolici din Patras, de unde provenea Neofit Kasokalivitul"; Hans Joachim Härtel, *Nicodemus Hagiorites. Ein Versuch der Synthese östlicher und westlicher Spiritualität*, în: *„Unser ganzes Leben Christus unserem Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. Fairy von Lilienfeld zum 65 Geburtstag"* Herausg., von Peter Hauptmann, Göttingen, 1982, p. 310.

nului şi postire după putere, şi ea poate fi primită **duhovniceşte şi mintal**, în fiecare ceas şi în fiecare minut. De aceea s-o **primeşti deseori în al doilea fel şi când poţi în primul fel**".[69]. Aici, Sf. Nicodim Aghioritul face o precizare extrem de importantă în înţelegerea corectă a „împărtăşirii dese" în spiritul autentic al spiritualităţii filocalice, punând accentul pe experienţa sau trăirea duhovnicească permanentă a prezenţei euharistice a lui Hristos şi numai „când se poate" pe împărtăşirea tainică — sacramentala. **El formulează explicit** imperativul: „**De la împărtăşirea tainică-sacramentală** să treci la **împărtăşirea duhovnicească**".[70] Căci, „deşi prin împărtăşire nu putem primi pe Domnul decât odată pe zi, totuşi duhovniceşte şi mintal Îl putem primi în orice oră şi în orice minut, prin săvârşirea tuturor virtuţilor şi poruncilor, îndeosebi a dumnezeieştilor rugăciuni, mai ales a rugăciunii minţii. Căci, Domnul se află ascuns în virtuţi şi în sfintele porunci şi cine face o virtute şi împlineşte o poruncă primeşte în sufletul său pe Dumnezeu Cel ascuns în ele".[71] Iar această împărtăşire sau unire duhovnicească cu Hristos nu are capăt, fiind o creştere nesfârşită în cunoaşterea sau simţirea prezenţei harice a lui Hristos, creştere care nu poate fi oprită „decât de lene ori de altă greşală a noastră".[72]

Aşadar, deşi „toţi ne-am botezat întru Hristos în apă şi în Duhul Sfânt — zice cuviosul Nichita Stitatul — şi toţi mâncăm aceeaşi mâncare duhovnicească şi bem aceeaşi băutură duhovnicească, care sunt Hristos, totuşi, nu întru toţi din noi binevoieşte Dumnezeu". Pentru că neavând smerenia şi virtuţile lui Hristos „am fost găsiţi goi de plinătatea Duhului Sfânt şi departe de cunoaşterea lui Dumnezeu".[73] Căci din cauza păcatelor, din neîmplinirea virtuţilor, Iisus Hristos rămâne ascuns în adâncul inimii „nesesizat şi nesimţit", iar „mie mi se pare că Te am, dar de fapt eu zac în întuneric şi rătăcesc în neştinţă, stăpânit de o nesimţire totală".[74]

Împărtăşirea duhovnicească cu Hristos, prin care Îl simţim prezent şi lucrător în noi, ca pace, linişte, bucurie şi dulceaţă duhovnicească, se face, aşadar, prin ascultarea Cuvântului lui Dumnezeu, prin împlinirea tuturor poruncilor şi realizarea virtuţilor şi rugăciune multă.

a) Am văzut că pentru intrarea în comuniune cu Dumnezeu în Treime sunt necesare Cuvântul lui Dumnezeu şi Taina, că ele sunt complementare şi alternative, că nu numai Cuvântul, dar nici Taina singură nu realizează întâlnirea deplină cu Iisus Hristos Cel Înviat, ci numai amândouă împreună. „Cine ascultă Cuvântul Meu şi crede în Cel ce M-a trimis are viaţă veşnică" (Ioan 5, 24). Prin ascultarea şi împlinirea cuvântului lui Dumnezeu ne pregătim mereu pentru primirea Tainei şi înţelegem tot mai bine conţinutul ei inepuizabil, iar prin Taina Euharistiei primim, în mod sacramental-tainic,

69 Idem, *Războiul nevăzut*, p. 125 (subl. n.).

70 Idem, *op. cit.*, p. 133 (subl. n.).

71 Idem, *op. cit.*, p. 132.

72 Idem, *op. cit.*, p. 133.

73 *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire şi despre cunoştinţă*, III, 81; *Filocalia românească*, trad. păr. D. Stăniloae, vol. VI, 1977, p. 345.

74 Sf. Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeieşti*, Imnul 26, trad. D. Stăniloae în *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Craiova, 1990, p. 496.

însăşi realităţile dumnezeieşti, semnificate, anunţate şi decoperite prin cuvântul lui Dumnezeu. În acelaşi timp, Cuvântul lui Dumnezeu către noi, ca chemare la comuniune, naşte cuvântul nostru către El, rugăciunea de laudă, mulţumire şi cerere, care ne uneşte duhovniceşte şi mintal cu Hristos şi întreaga Sfântă Treime.

b) Împlinirea poruncilor şi tuturor virtuţilor este calea prin care se păstrează, actualizează, activează şi rodeşte viaţa nouă în Hristos, dobândită prin Sfintele Taine.[75] Prin ele Hristosul sacramental ia chipul virtuţilor Sale în noi, făcându-se simţit în noi ca o prezenţă personală, vie şi activă, ca pace, bucurie şi dragoste dumnezeiască. „Cel ce păzeşte poruncile Mele rămâne în Dumnezeu şi Dumnezeu în el; şi din aceasta cunoaştem că rămâne în noi“ (I Ioan 3, 24). După Sf. Marcu Ascetul şi Maxim Mărturisitorul, „Domnul se află ascuns în poruncile Sale şi cei Ce-L caută pe El, îl găsesc pe măsura împlinirii lor“.[76] „Fiinţa tuturor virtuţilor — zice Sf. Maxim Mărturisitorul — este însuşi Domnul nostru Iisus Hristos, fiindcă „El ni s-a făcut nouă de la Dumnezeu, înţelepciune, dreptate, sfinţire şi mântuire“ (I Cor. 1, 30)... Şi dacă-i aşa, orice om care se împărtăşeşte de virtute printr-o deprindere neclintită, se împărtăşeşte neîndoielnic de Dumnezeu, fiinţa virtuţilor şi devine dumnezeu, ca unul care a adăugat, prin libera alegere, la binele natural al Chipului. Asemănarea prin virtuţi“.[77] De fapt, prin împlinirea poruncilor şi tuturor virtuţilor sunt activate şi se pun în lucrare darurile primite în Sfintele Taine şi Hristos se face văzut în noi. De unde şi imperativul: „dă lucrarea pentru care ai primit puterea şi te pregăteşte să primeşti arătarea Celui care locuieşte în tine“.[78] Fără împlinirea tuturor poruncilor şi virtuţilor, pentru care am primit puterea, nu numai că darurile primite zac ascunse în noi, ca o simplă posibilitate neactivată, nesimţită şi nesesizată, Hristos pierzându-şi orice transparenţă pentru noi, dar pe măsura neîmplinirii poruncilor, păcatul şi patimile pun iarăşi stăpânire pe noi, întunecând şi mai mult chipul lui Hristos în noi.[79]

Admirabil şi concis exprimă această relaţie indisociabilă dintre Liturghie şi asceză Sf. Maxim Mărturisitorul în finalul „**Mistagoghiei**“ sale: „Să nu lipsim, deci, de la Sfânta Biserică a lui Dumnezeu care conţine atâtea mistere ale mântuirii noastre în sfânta rânduială a dumnezeieştilor simboale săvârşite în ea, prin care face pe fiecare să se comporte frumos după analogia vieţii lui Hristos (...). Ci cu toată puterea şi sârguinţa să ne înfăţişăm pe noi vrednici de darurile dumnezeieşti făcându-ne bineplăcuţi lui Dumnezeu prin fapte bune“ (se citează apoi în extenso textele neotestamentare I Tes. 4, 5; Col. 3, 5—9; Efes 4, 22; Col. 3, 12—15; 1, 9—12). La asceză trebuie adăugate însă şi faptele milosteniei faţă de cei săraci şi lipsiţi, cu care se iden-

---

75 N. Cabasila, *op. cit.*, c. VI, p. 233—235.

76 Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, 190; *Filocalia*, vol. I, 1946, p. 248; Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cele două sute de capete despre cunoştinţa de Dumnezeu şi iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, 71, Filocalia, vol. II, 1947, p. 193.

77 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* 7, Trad. D. Stăniloae, PSB 80, Bucureşti, 1983, p. 85 (P.G. 91, 1081 D).

78 Marcu Ascetul, *Răspuns celor ce se îndoiesc despre dumnezeiescul Botez*, *Filocalia*, vol. I, 1946, p. 290.

79 Idem, *op. cit.*, p. 289.

tifică mistic Dumnezeu. Ieşind de la Liturghie, credinciosul se cuvine să imite, astfel, integral, atât viaţa de rugăciune şi asceză a lui Hristos, cât şi coborârea şi facerea Sa de bine faţă de oameni „imitând iubirea Sa de oameni".[79a]

c) Dacă prin împlinirea virtuţilor punem în lucrare şi activăm darurile primite în Sfintele Taine, prin rugăciunea orală, a minţii şi a inimii — ca răspuns la chemarea lui Dumnezeu la comuniune şi la ospăţul în Împărăţia Sa şi prin care Îl chemăm, Îl lăudăm şi Îi mulţumim neîncetat pentru toate — se realizează unirea conştientă cu Hristos prezent tainic-sacramental în inima noastră. Toate faptele bune şi virtuţile curăţesc inima de patimi şi pregătesc pe credincioşi pentru arătarea lui Hristos şi prin ele avem o oarecare simţire a prezenţei şi împărtăşire de Hristos, care se află ascuns în poruncile Sale.

Deşi în viaţa duhovnicească rugăciunea vorbită şi rugăciunea minţii sunt complementare şi alternative, trecându-se mereu de la una la alta, totuşi abia prin rugăciunea lui Iisus, numită şi rugăciunea minţii şi a inimii, mintea căutând[80] cu înfrigurare pe Domnul şi rostind neîncetat: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine păcătosul", coboară în inimă, unde Îl „redescoperă" şi „regăseşte" pe Iisus Hristos euharistic-sacramental. „Adevărata rugăciune înseamnă redescoperirea şi arătarea harului primit la Botez. A te ruga înseamnă a trece din starea în care harul este prezent în inimă tainic şi neconştientizat, la nivelul deplinei perceperi interioare şi al cunoaşterii conştiente, unde experimentăm şi simţim lucrarea Duhului direct şi imediat".[81]

Prin pomenirea deasă a Numelui lui Iisus ne străduim să adunăm, deci, mintea în inimă, unde se află Hristos şi „Împărăţia cerurilor care este înlăuntrul nostru" (Lc. 17, 21).[82] Prin „rugăciunea neîncetată" mintea curată simte şi experiază prezenţa lui Hristos Cel înviat în inimă şi se realizează — după Sf. Grigorie Palama — taina unirii noastre cu Dumnezeu,[83] pentru că fructul imediat al rugăciunii este dragostea, care ne uneşte cu Dumnezeu.[84] Desigur, unirea desăvârşită cu Dumnezeu nu e propriu-zis rugăciunea şi nici chiar dragostea care se naşte din rugăciunea curată, ci dragostea extaz, ca

---

79 a. *Mystagogia XXIV*; P.G. 91, 712 A—713 B.

80 Vl. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. de Pr. V. Răducă, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1991, p. 230. După Sfântul Teofan Zăvorâtul prin rugăciunea minţii „se caută focul harului care cade în inimă şi pe care ea îl reînsufleţeşte şi preschimbă în flacără".

81 Episcop Kallistos Ware, *Puterea Numelui. Rugăciunea lui Iisus în spiritualitatea ortodoxă*, trad. Gabriela Moldoveanu, Bucureşti, 1992, p. 21; să se vadă şi Calixt şi Ignatie Xantopol, *Metoda*, IV, *Filocalia*, vol. VIII, 1979, p. 11—20.

82 Marcu Ascetul, *op. cit.*, p. 290.

83 Sf. Grigorie Palama, *Despre rugăciune*, PG. 150, 117; D. Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă*, Bucureşti, 1981, p. 254; idem, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 1978, vol. I, p. 41—42.

84 Sf. Maxim Mărturisitorul, *400 de capete despre dragoste*, I, II, *Filocalia*, vol. II, 1947, p. 255; Isaac Sirul. *Cuvinte despre nevoinţă*, Cuv. XXXV, *Filocalia*, vol. X, 1981, p. 197: „Dragostea este din rugăciune... Dragostea de Dumnezeu vine din convorbirea cu El". Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniştesc cu evlavie*, *Filocalia*, vol. VII, 1977, p. 309: „Sfârşitul rugăciunii este răpirea minţii la Domnul... prin ea noi ne unim cu Dumnezeu". Monáchou Theoklétou Dionysiátou, *Athonikoí diálogoi. He theología tês noerâs proseuchês*, ekd. II, Atena, 1983, p. 26, sq

dar de sus, ca energie dumnezeiască necreată și îndumnezeitoare prin care participăm real la viața de comuniune a Sfintei Treimi. „Dragostea este de la Dumnezeu" (I Ioan 4, 7). Ea vine după multă nevoință și rugăciune și ni se dăruiește din când în când, ca din ea să câștige forțe noi cea de a doua și așa să continue creșterea noastră, în dragoste și cunoaștere.[85]

Deși pomenirea sau invocarea Numelui lui Iisus înseamnă a-L face prezent, a-I da viață pomenindu-L, întrucât „Numele lui Dumnezeu conține energia divină care oferă prezența lui Dumnezeu, încât se poate spune că din punct de vedere practic ,energetic, Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu mai exact, puterea lui Dumnezeu, care este prezentă în el",[86] totuși nu rugăciunea lui Iisus este cea care-L sălășluiește pe Hristos în noi, pentru că El este sălășluit deja, obiectiv-sacramental, în noi de la Botez și ultima împărtășanie. Prin rugăciunea minții Îl căutăm doar și-L redescoperim în inimă pe Hristos sacramental și sporim neîncetat în simțirea prezenței Lui dumnezeiești. „Nici o clipă Sfinții Părinți n-au avut în vedere chemarea numelui lui Iisus ca substitut al Sfintelor Taine",[87] dar în același timp nici n-au insistat numai pe împărtășirea euharistică sacramentală, detașând-o de împărtășirea duhovnicească. Dimpotrivă, în spiritualitatea ortodoxă filocalică atonită, fără să se excludă viața liturgică, ca una care își are bazele în ea și se întreține prin ea, accentul se pune, însă, pe nevoințele ascetice și rugăciunea minții, singurele prin care se pune în lucrare, se conștientizează, trăiește și simte duhovnicește, prezența euharistic-sacramentală a lui Hristos și se unește mistic cu El prin iubirea dumnezeiască necreată.[88]

Totodată, Biserica Ortodoxă învață că, pe lângă **împărtășirea tainic-sacramentală** și duhovnicească cu Hristos, există o împărtășire **eshatologică** de Hristos în viața viitoare, pe care o anticipează împărtășirea, în timpul de acum cu același Hristos Care s-a întrupat, răstignit, înviat și Care iarăși va veni; împărtășirea de Iisus Hristos și Împărăția Sa în Euharistie este doar o „arvună" a bunătăților viitoare și anticipare a Împărăției veacului viitor, pe care o avem „deja" și „încă nu" deplin aici.[89] De aceea ne rugăm mereu „vină împărăția Ta" și să ne învrednicim să ne împărtășim mai adevărat cu Tine în ziua cea neînserată a Împărăției Tale". „În această împărtășire eternă se încheie iconomia mântuirii ca unire eternă a oamenilor cu Dumnezeu în Hristos. Euharistia în viața de veci este, ca încoronare a Iconomiei dumnezeiești, unirea desăvârșită între creațiune și Hristos, în care „Dumnezeu va fi cu totul în toate" (I Cor. 15, 28)".[90]

85 D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 256—257.

86 Serge Boulgakov, *La philosophie du Verbe et du Nom*, trad. de Const Andronikof, Paris, 1991, p. 202; W. Kallistos, *op. cit.*, p. 36—37.

87 Kallistos W. *op. cit.*, p. 64.

88 Monahul Teoclit, *op. cit.*, p. 21—28; 168—180; 183—184.

89 Damaschin, *Dogmatica*, IV, 13, p. 316—318; „Pâinea aceasta este pârga pâinii viitoare, care este „spre ființă", căci cuvântul „spre ființă", indică fie pâinea ce va să fie, adică pâinea veacului viitor, fie pe cea care o luăm pentru conservarea ființei noastre... Pâinea și vinul se numesc *antitipuri* ale celor viitoare, nu pentru că n-ar fi cu adevărat trupul și sângele lui Hristos, ci pentru că acuma ne împărtășim prin ele de dumnezeirea lui Hristos, iar atunci mintal prin contemplația singură" (P.G. 94, 1152, 1153).

90 D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 1978, vol. III, p. 115. Al. Schmemann, *op. cit.*, p. 40—41.

*

Criza liturgică şi euharistică de care se vorbeşte tot mai des în ultimul timp, este într-adevăr profundă şi reală. Pentru că, deşi se săvârşeşte neîncetat de două mii de ani aceeaşi Sfântă Liturghie, ea nu mai este înţeleasă şi trăită ca în epoca patristică. În Sfânta Liturghie are loc taina întâlnirii şi comuniunii noastre cu Hristos şi întreolaltă. Hristos însă este prezent, ni se descoperă şi comunică în ea în moduri diferite, care toate sunt inseparabile şi complementare, şi prin toate ne folosim, ne zidim şi împărtăşim de Hristos, fireşte punctul culminant al Sfintei Liturghii constituindu-l Împărtăşirea euharistică. Dar această împărtăşire a fost înţeleasă şi practicată diferit, în decursul timpului, adesea fiind luată ca o entitate de sine, ca simplu mijloc şi detaşată de ansamblul Sfintei Liturghii, de Biserică chiar, de Împărăţia lui Dumnezeu şi de spiritualitatea ortodoxă.

Cât timp Sfânta Liturghie se săvârşea duminica, în „ziua Domnului", s-a putut ţine în echilibru cele două porunci ale Mântuitorului, ce privesc cele două aspecte ale Sfintei Euharistii, ca Taină şi ca jertfă de laudă, mulţumire şi cerere: „Luaţi mâncaţi", „Beţi dintru acesta toţi", „Aceasta să faceţi spre pomenirea Mea: (Lc. 22, 19); „Ori de câte ori veţi mânca această pâine şi veţi bea acest pahar, moartea Domnului vestiţi până când voi veni" (I Cor. 11, 26); „Cel ce mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu, rămâne întru Mine şi Eu întru el" (Ioan 6, 56). Înmulţindu-se însă numărul „zilelor liturgice şi dată fiind importanţa excepţională a momentului întâlnirii şi împărtăşirii cu însuşi Trupul şi Sângele lui Hristos, care cere o pregătire spirituală pe măsură, credincioşii n-a mai putut să se împărtăşească toţi la fiecare Sfântă Liturghie. Ritmul împărtăşirii fiind determinat de „curăţirea inimii" şi „vrednicia" fiecăruia şi de permisiunea duhovnicului, singurul în măsură să verifice aceasta. Unicul lucru pe care l-a cerut întotdeauna Biserica a fost împărtăşirea „cu cugetul şi cu inima curată", fără să impună anumite termene obligatorii, ci doar nişte praguri minimale, limită.

În acelaşi timp, toţi cei ce nu se împărtăşesc la sfârşit, se folosesc şi din participare la Sfânta Liturghie, de prezenţa şi lucrarea lui Hristos în lăcaşul bisericesc, în Sfintele icoane, în Cuvântul Său, în rugăciunile preotului, în cântările credincioşilor, în miridele pentru vii şi morţi şi de însăşi iradierea prezenţei lui Hristos după prefacere, care sunt tot atâtea întâlniri şi împărtăşiri de Hristos şi sporirii în comuniunea cu El şi întreolaltă.

De asemenea, Împărtăşirea euharistic-sacramentală este şi o premiere şi încununare a unor eforturi şi nevoinţe ascetice prealabile şi punctul de plecare al împărtăşirii duhovniceşti cu Hristos, prin ascultarea şi împlinirea Cuvântului Său şi a tuturor poruncilor Lui, precum şi prin rugăciune multă, prin care se pune în lucrare darurile primite şi conştientizăm prezenţa lui Hristos în noi şi ne unim cu El moral şi mistic, nu numai sacramental.

Pentru ca Sfânta Liturghie să-şi poată atinge cu adevărat scopul ei şi pentru depăşirea crizei liturgice actuale, este nevoie deci: a) de revenirea la practica veche a rostirii rugăciunilor preotului cu glas tare; b) de înţelegerea corectă de către preoţi şi credincioşi a „misterului liturgic" în toate aspectele şi laturile lui, prin studii, predici şi cateheze; c) de promovarea participării active a tuturor credincioşilor la Sfintele Liturghii, prin aducerea darurilor, la cântările liturgice şi în final la împărtăşirea euharistică „cu cugetul

curat"; d) de adăugarea la aceasta a împărtășirii duhovnicești de Hristos în virtuți și rugăciune, prin care conștientizăm și simțim prezența lui Hristos în noi și sporim neîncetat în comuniune cu El și întreolaltă în Împărăția Sa.

SUMMARY

THE WAYS OF THE PERSONAL PRESENCE AND COMMUNION OF JESUS CHRIST IN THE DIVINE LITURGY AND THE ORTHODOX SPIRITUALITY

Many theologians speak today of a profound liturgical crisis in Orthodoxy. Starting from a comparative view of the two recent published commentaries of the Divine Liturgy — that of the late Fr. A. Schmemann (1984) and that of Fr. D. Stăniloae (1986) — the author of this paper pleads for a balanced, holistic, theologically as well practicaly, evaluation and vision of the ways out of this crisis.

The author questions the severe judgment of Fr. Schmemann concerning the alleged pseudo-morphosis suffered by the understanding of the place ot the Divine Liturgy in the Christian life in the Byzantine monastical circles interpreted as a increasing loss of its ecclesiological-communitarian dimension by its privatisation and adapting to the religions rythm of the individual. The main problem for a liturgical renewal would be then the restoration of the lost ecclesiological dimension of the Divine Liturgy by means of reestablishing the ancient practice of the collective eucharistic communion of the whole parish with the Holy Flesh and Blood of Jesus Christ.

The author challenges this vision of the crisis and the suggested strategy, and that from both a dogmatical and patristical point of view. As appears in the classical liturgical commentaries of both Sf. Maximus the Confessor and St. Nicholas Cabasilas, the Divine Liturgy is not only a mere mean or meal (Supper), but also the sacramental recapitulation of the whole Economy of salvation, the total epiphany of the personal presence ot Jesus Christ in the Church, as well as the reward and goal of the spiritual, ascetic, life and the starting point for an more profound personal communion with Christ by the way of the fullfilment of His evangelical commandements and unceasing prayer.

Therefore, the main part of the paper is devoted to the dogmatical exposition of the many, diversified, inseparabl eand complementary ways of the personal presence and communion of Christ in the Divine Liturgy and the Orthodox spirituality: in the architecture of the Church as a vision of the christified cosmos, in the Holy Ikons, in the Word of the Scripture, in the liturgical rites and prayers, as well as in the Eucharistic Gifts and in the Holy Communion. The paper insists on two points: 1. that the diversified liturgical presence and communion of Christ in the Church is a personal one, and by no means a collectivistic or individualistic one; and person means, also, word, face, responsability; and 2. that we have no right to isolate and

conflict any of the many, different and complementary ways of the personal presence and communion of Christ in the Church. We must not create a tension or a polarization between **Leitourgia** and **Philokalia,** between the divine cultic service of God and the service of the man **(Diakonia).** On the contrary, we have to restore a balanced view on the basis a more profound and holistic understanding of the mystery of the Divine and human person in all its dimensions of presence and communion.

Diac. asist. Ioan I. Ică jun., Sibiu

PERSOANĂ SAU/ŞI ONTOLOGIE ÎN GÂNDIREA ORTODOXĂ CONTEMPORANĂ

„Deplin întemeiată în revelaţia evanghelică, tema persoanei şi-a găsit formularea teologică la Părinţii din veacul al IV-lea: dar aceasta la nivelul existenţei divine, nu încă în mod limpede la nivelul existenţei umane. Onoarea de-a fi realizat această abordare revine, mi se pare, gândirii creştine ruse" — declara recent în două rânduri teologul ortodox francez Olivier Clément.[1] „Marile sinteze" ale personalismului rus — care prin N. Berdiaev a influenţat decisiv, chiar dacă limitat, constituirea personalismului creştin francez din deceniile 4 şi 5 ale secolului nostru în jurul lui E. Mounier şi a revistei „Esprit" — se explică, după acelaşi autor, ca un răspuns ortodox la provocările constituite de întâlnirea cu Occidentul în cursul secolului al XIX-lea. Mai precis este vorba de o dublă confruntare: cu „provocarea" ecumenică — care a dus la reactualizarea şi reconceptualizarea intuiţiilor fundamentale ale gândirii patristice (în renaşterea isihastă paisiană şi avântul academiilor duhovniceşti), şi, respectiv, cu „provocarea modernităţii reducţioniste", cu alte cuvinte cu nihilismul şi ateismul, cu individualismul liberal burghez şi colectivismul totalitar marxist (în gândirea slavofilă şi opera lui Dostoievski). Acestor reducţionisme mutilante, gândirea ortodoxă le-a pus, mai întâi existenţial şi literar, apoi şi teoretic, „ireductibilitatea persoanei".

Persoana ar fi, deci, „tema unificatoare" a gândirii creştin-ortodoxe ruse elaborate în diaspora franceză din prima jumătate a secolului XX. Abordarea ei a fost pregătită pe de o parte prin apariţia temei tipic slavofile a lui „sobornost", care a înlocuit motivul Eului absolut din filosofia idealistă germană, iar pe de altă parte de afirmarea netă a „misterului libertăţii" în opera lui Dostoievski. Ambele aceste teme s-au constituit într-un context programatic antioccidental şi naţionalist, în opoziţie făţişă faţă de deviaţiile „eretice" ale creştinismului occidental, ca şi faţă de raţionalismul, individualismul şi mecanicismul civilizaţiei europene moderne. „Unităţii fără libertate" a ro-

1 O. Clément, *Le thème de la personne dans la pensée chrétienne russe des XIXe et XXe siecle*, în: *Berdiaev. Un philosophe russe en France*, DDB, Paris, 1991, p. 39—62, aici, p. 39; acest capitol reprezintă amplificarea unei conferinţe anterioare a autorului: *Aperçus sur la théologie de la personne dans la „diaspora" russe en France* din: *Mille ans de christianisme russe: 988—1988*. Actes de colloque international de l'Université Paris X-Nanterre, 20—23 jan. 1988, YMCA-Press, 1989, p. 303—309, aici p. 303.

Pentru o expunere mai sobră şi argumentată a temei „persoanei" ca „victorie asupra naturii" în teologia şi gândirea rusă modernă, a se vedea mai jos contribuţia păr. prof. Th. Spidlik, Roma.

mano-catolicismului şi „libertăţii fără unitate“ a protestantismului un Homiakov îi opunea (în plin absolutism ţarist şi aservire totală a Bisericii statului, cum avea să observe necruţător Soloviov) idealul „unităţii în iubire şi libertate“ al „sobornicităţii“ ortodoxe — imagine eclesială a „sobornicităţii“ trinitare. Aceste sobornicităţi au fost şi sunt lezate grav, dogmatic, de „erezia“ lui „Filioque“, iar, ecleziologic, de actul fratricid al „schismei“ (şi cruciadelor), ambele cu consecinţe fatale pentru creştinătate, mai ales pentru Occidentul latino-german, atât în plan eclezial cât şi istoric-cultural. Din „Filioque“ au apărut, astfel, două (ba chiar trei) teologii/ecleziologii confesionale distincte, şi două tipuri de civilizaţie diferite — va argumenta un L. Karsavin încă în 1922.[2] Lipsit de Ortodoxia răsăriteană, şi de echilibrul ei trinitar şi ecleziologic, Occidentul n-a mai putut evita polarizarea sa în alternativele dizolvante: raţionalism-fideism, scolastică-mistică, autoritate-libertate, instituţionalism-harismatism, clericalism-laicism, în ultimă instanţă între: hristomonism şi pnevmatomonism. Mai mult, însă, raţionalismul teologic scolastic va sta la baza raţionalismului ştiinţific, tehnologic şi ideologic modern, ceea ce s-a soldat cu apariţia unei civilizaţii antropocentrice, atee şi iresponsabile, ale cărei contradicţii insolubile au condus la marile catastrofe istorice din istoria secolelor XIX—XX.

Totul ar fi început — în viziune slavofilă — cu „Filioque“. Acesta ar simboliza derapajul Occidentului spre „raţionalism“ şi „esenţialism“, odată cu pierderea categoriei creştine fundamentale: persoana (atât divină cât şi umană) înlocuită cu alte categorii: individ, conştiinţă, subiect, etc. aparţinând de fapt naturii. La antipodul acestui esenţialism raţionalist, „**personalismul apofatic**“ va fi, deci, tema centrală a „marilor sinteze“ ale gânditorilor creştin-ortodocşi ruşi din cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi prima jumătate a secolului al XX-lea: „mai întâi în opera necunoscută dar înainte-vestitoare a unui V. Nesmielov care l-a marcat mult pe Berdiaev; apoi, de o manieră încă laterală, la marii sofiologi (păr. P. Florenski şi S. Bulgakov); în fine, într-un mod existenţial la N. Berdiaev şi, într-un mod propriu-zis teologic, la Vl. Lossky“.[3] Toţi aceştia — demonstrează O Clément, în studiul citat — vor insista asupra caracterului supraesenţial, neobiectivabil, neconceptual, (necreat chiar după Bulgakov şi Berdiaev), deci apofatic al persoanei, pe manifestarea ei paradoxală, tainică, kenotică, sacrificială, şi, ca atare, pe „ireductibilitatea ei la natură“ care ar situa-o, astfel, într-o „metaontologie“ (Vl. Lossky).[4]

Cel mai departe în acest sens a mers **Nikolai A. Berdiaev**, în gândirea căruia personalismul existenţial îmbracă o formă dialectică, aproape gnostic-maniheică. Expresie a libertăţii necreate aflată la baza existenţei, „persoana“ este, după filosoful rus, o categorie religios-spirituală (altruistă, aristocratică, sacrificială) radical diferită şi opusă celei naturaliste biologice, psihologice, sociologice (egoiste, gregare, dominate de instinctul de autoconservare) a „individului“. Spre deosebire de individ care e parte a naturii, societăţii,

2 *L'Orient, l'Occident et l'idée russe*, Sankt Petersburg 1922, trad. franceză parţială in „Istina“ nr. 3—4/1972, p. 311—344.

3 O. Clement, *Berdiaev* ... p. 50.

4 Vezi *infra*, nota 57.

universului, persoana e universală, cuprinzând virtual totul, societatea şi cosmosul fiind dimensiunile ei. În întregime spirit şi libertate şi de origine divină, persoana e radical opusă obiectivării şi necesităţii naturale. De aceea, ea nu poate fi înţeleasă decât în cadrul unei „filosofii dualiste" (nu Platon şi Hegel, deci, ci Kant şi Schopenhauer sunt referinţele!); toate monismele (idealiste, materialiste, vitaliste) sunt naturalisme, şi prin urmare antipersonaliste. În ultimă instanţă, există doar două tipuri de filosofii: una existenţial-personalistă, antropocentrică, bazată pe primatul subiectului asupra obiectului, al voluntarismului, dinamismului şi creativităţii; şi, respectiv, una esenţialist-impersonală, cosmocentrică, naturalistă, bazată pe primatul fiinţei şi necesităţii asupra libertăţii, al obiectului asupra subiectului, al intelectualismului, pasivităţii şi contemplativismului. Persoana e lupta neîncetată a libertăţii contra fiinţei, a subiectivităţii împotriva obiectivaţiei alienante.

„Ontologismul" este, pentru Berdiaev, o „metafizică naturalistă", deterministă, „profund eronată". În spirit kantian, „Fiinţa" e considerată „produsul gândirii objectivante" a omului; ca atare, ea n-are existenţă. „Persoana e în afara Finţei, e opusă Fiinţei".[5] Persoana e primordială, precede Fiinţa: „persoana e mai primitivă decât Fiinţa. Aceasta e baza personalismului".[6] Dumnezeu Însuşi, fiind spirit şi libertate, este fără a fi Fiinţă. „Libertatea nu se deduce din Fiinţă, ea e fără fund, plonjază în ne-fiinţă".[7] Ca şi Absolutul şi Unitatea, Fiinţa e şi ea o „proiecţie a lumii decăzute şi căutarea unei compensaţii în starea de descompunere haotică în care se află".[8] „Atracţia exercitată de Fiinţă a devenit una din sursele sclaviei omului. Omul a fost declarat sclavul Fiinţei; total determinat de ea, deci neliber faţă de Fiinţă, libertatea lui fiind o consecinţă a Fiinţei".[9] De aceea, „pentru a nu mai fi nici panteism nici monism, trebuie recunoscută autonomia omului, faptul că el posedă o libertate care nu e creată nici determinată de Dumnezeu".[10]

Fără a atinge această poziţie-limită, extremă, „existenţialismul" şi „apofatismul" au devenit, totuşi, categoriile principale de interpretare ale experienţei ortodoxe şi gândirii Sf. Părinţi greci, opuse „esenţialismului" scolastic tomist; şi aceasta inclusiv la reprezentanţii nefilosofi ai şcolii „neopatristice" ruse (păr. G. Florovski, J. Meyendorff, G. Barrois), cum se poate observa din referinţele colectate într-un articol.[11]

Preluat de la şcoala neopatristică rusă din diaspora, „personalismul existenţial" va deveni apoi categoria predilectă de interpretare a vieţii mistice şi

---

5 *De l'esclavage et de la libertè de l'homme* (1939), tr. fr. Paris, 1946, p. 87.
6 *Ibidem*, p. 82.
7 *Ibidem*, p. 82.
8 *Ibidem*, p. 99.
9 *Ibidem*, p. 82.
10 *Ibidem*, p. 99.
11 Maximos Aghiorgousis, *Christian Existentialism of the Greek Fathers: Persons, Essence and Energies in God*, în „Greek Orthodox Theological Review" 23 (1978), p. 15—41. Şocante sau poate elocvente pentru tendinţa existenţialistă actuală sunt însă „aprobarea" şi „aplauzele" cu care autorul salută drept „congeniale cu teologia apofatică a Părinţilor greci", „de-elenizarea", adică de-ontologizarea şi „de-filosofarea" creştinismului susţinută de Leslie Dewart *(The Future of Belief. Theism in World Come of Age*, New York, 1966), considerat drept adept „catolic" al „teologiei morţii lui Dumnezeu" (p. 15—16).

liturgice și a tradiției teologice ortodoxe și în teologia neogreacă mai nouă (I. Zizioulas și Chr. Yannaras). Aflați în căutarea unei ieșiri alternative din blocajul și impasul tradițional al teologiei grecești moderne scindate între scolasticismul teologiei academice și pietismul frățiilor „Zoi", „Sotir", ș.a. — ambele de inspirație occidentală — Zizioulas și Yannaras vor relua în cheie „euharistică" tezele personalismului existențial ortodox formulate inițial într-un context slavofil sub forma unui neoelenism patristic antioccidental (și antislav pe alocuri), exclusivist („elenofil") ori parțial ecumenic.

Rezultat din transformarea universului spiritual elin în lumina revelației biblice, în general, și din teologia trinitară a Părinților Capadocieni elaborată în secolul IV, în special, elenismul patristic reprezintă pentru prof. **Ioannis Zizioulas** (din 1986 și mitropolit al Pergamului) nu doar un moment esențial din istoria dogmaticii creștine. El marchează, nici mai mult nici mai puțin, o „revoluție în filosofia greacă",[12] o mutație categorială decisivă în planul ontologiei, adică al răspunsului la întrebarea ultimă a gândirii filosofice din toate timpurile: ce este ființa ca ființă?

Expresia cea mai elocventă a acestei mutații ontologice epocale poate fi citită înscrisă ca într-un filigran în destinul spectaculos al cuvântului **prósopon**. Din simplă **„mască"** exterioară a „ființei" sau „rol" dramatic ori social, cum era înțeleasă „persoana" în ontologiile cosmocentrice „închise" și în concepțiile și alcătuirile politice totalitare ale antichității greco-romane, „persoana" devine, grație triadologiei patristice capadociene, **„ipostasul"** însuși, factorul ultim și constitutiv al „ființei", temeiul a tot ceea ce este. Această mutație „revoluționară" au realizat-o Părinții Capadocieni atunci când, pentru a găsi o formulă dogmatică corectă misterului trinitar, s-au văzut nevoiți să execute o dublă operație de clarificare conceptuală, distingând mai întâi pe **hypóstasis** de **ousía** și identificând ulterior pe **hypóstasis** cu **prósopon**. Dintr-odată „persoana", termen care are înscrisă la nivel etimologic în versiunea lui greacă ideea de relație (**prósopon** » **pròs ópsin**), înceta de a mai fi o simplă funcție, un rol, un element accesoriu, un accident al substanței și devenea „principiul" și „cauza" „ființei".[13] Această deplasare categorială crucială era impusă de revelația biblică și mărturisirea de credință a Bisericii creștine. Simbolurile de credință vorbesc despre Persoana divină a Tatălui care naște și purcede liber pe Fiul și pe Duhul Sfânt și, tot El, creează liber „ex nihilo", mântuiește și desăvârșește întreg universul.

Trecerea de la nivelul substanței la cel al persoanei trebuie, deci, interpretat ca saltul între „două ontologii", trecerea de la necesitatea și închiderea în sine autarhică exprimate în categoria substanței la libertatea și deschiderea relațională, definitorii pentru categoria nouă a persoanei. Nu substanța (**ousía**) ci persoana (**prósopon**) devine sub-stratul ultim al existenței, adică **hypó-stasis**. Persoana revelează esența lui **hypóstasis** ca **ék-stasis**-ul relației

---

12 *Du personnage à la personne. La notion de la personne et l'"hypostase" ecclesiale (Apò tò prosopeîon eis tò prósopon*, în *Charisteria eis timén toû Metropolítou Chalkedónos Melitónos*, Thessaloniki, 1977, în neogreacă), trad. fr. în: *L'Etre Ecclesial* (Perspective Orthodoxe 3), Geneva 1981, p. 23—56, aici p. 31; și *Human Capacity and Human Incapacity: a Theological Exploration of Personhood* (1972) în „Scottish Journal of Theology" 28 (1975), p. 401—448, aici p. 409.

13 *Du personnage* ..., p. 31; *Human Capacity* ... p. 409.

personale. Ființa este, prin urmare, nu substanță ci comuniune (**koinonía**) iar comuniunea e ființă.

Această ecuație ontologică se verifică mai întâi la nivel trinitar. În concepția prof. Zizioulas ea implică faptul că în Treime „comuniunea" se revelează a fi „un fapt al libertății rezultând nu dintr-o substanță divină, ci dintr-o persoană: Tatăl, Care cu — detaliu dogmatic capital — „este Treime. Și aceasta nu pentru că **natura** divină e ek-statică ci pentru că Tatăl ca **Persoană** dorește liber această comuniune".[14] Faptul că „ființa" lui Dumnezeu se identifică cu un fapt de comuniune permite depășirea necesității ontologice pe care ar antrena-o substanța Sa, ca și înlocuirea acesteia prin libera autoafirmare a existenței divine.[15] Născând „ek-static" pe Fiul și purcezând pe Duhul Sfânt, Tatăl ca Persoană revelează libertatea supremă ca iubire și iubire ca libertate. „Iubirea nu este o consecință sau o „proprietate" a substanței divine — detaliul e important în lumina a ceea ce tocmai s-a spus — ci ceea ce **constituie** substanța Sa, ceea ce permite lui Dumnezeu să fie ceea ce este: Dumnezeu unic. Astfel, iubirea încetează a mai fi o proprietate calificativă — deci secundară — a „ființei" pentru a deveni **categoria ontologică prin excelență.** Iubirea ca mod de existență a lui Dumnezeu, „**ipostaziază" pe Dumnezeu, constituie** existența lui. Astfel, grație iubirii, ontologia lui Dumnezeu nu e supusă necesității substanței. Iubirea se identifică cu libertatea ontologică".[16] Dar cu precizarea insistentă că: „această iubire care **ipostaziază** pe Dumnezeu nu e ceva „comun" Celor Trei Persoane cum e natura divină, ci că ea se identifică cu Tatăl, adică cu acea Persoană care ipostaziază pe Dumnezeu, care-i permite să fie Trei Persoane".[17]

Prin teologia lor trinitară, Părinții Capadocieni au creat (pe baze biblice, desigur) o „veritabilă ontologie a persoanei ca și concept absolut".[18] Tezele fundamentale ale acestei ontologii personale sunt următoarele: „fără persoană sau ipostas, sau mod de existență nu există „ousia" sau natură; fără „ousia" sau natură, nu există persoană; totuși „principiul" (**arché**) ontologic al ființei — adică ceea ce face ca ceva să fie — nu o ousia sau natura, ci **persoana** sau ipostasul. Astfel, existența se **reduce** nu la substanță, ci la persoană".[19]

Această ontologie a persoanei e însă, prin excelență, una teologică. Și aceasta deoarece: „persoana veritabilă, ca libertate ontologică absolută, nu poate fi decât „necreată", adică liberă de orice „dat", inclusiv de propria-i existență. Dacă o asemenea persoană nu există, atunci conceptul de persoană nu e decât o reverie arbitrară. Dacă Dumnezeu nu există, nu există persoană".[20]

Condiționat de starea sa de „creatură", omul nu poate evita „datele" existenței sale și, ca atare, „nu poate exercita pe deplin libertatea ontologică"[21] care rămâne, totuși, pasiunea sa existențială fundamentală, chiar dacă

14 *Du personnage*..., p. 37.
15 *Ibidem*.
16 *Ibidem*, p. 38—39.
17 *Ibidem*, nota 31, p. 39.
18 *Ibidem*, p. 24—25.
19 *Ibidem*, nota 27, p. 35; subl. n.
20 *Ibidem*, p. 36; cf. și *Human Capacity*... p. 411.
21 *Ibidem*, p. 37.

manifestată tragic și funest (prin distrugerea semenilor sau autodistrugere, prin omucidere și sinucidere, cum arată „demonii“ lui Dostoievski). „Datul“ existenței constituie „ultima provocare la adresa libertății umane“, de aceea omul caută instinctiv „depășirea, datului“ existenței, posibilitatea afirmării existenței nu ca o recunoaștere a unui fapt dat, a unei „realități“, ci ca produs al consimțământului său liber și al autoafirmării sale. Aceasta, și nimic mai puțin decât aceasta, caută omul ca persoană“.[21a]

„Revoluția“ ontologică „personalistă“ a mai însemnat, după Zizioulas, înlocuirea conceptului antic de **kósmos** cu cel biblic de **ktísis**, creație. Mai exact, în locul relației panteist necesare dintre divinitate și lume, tipică ontologiilor antice „închise“, se instituie relația (schema) „dialectică“ **creat-necreat** impusă de faptul esențial că la baza ontologiei rolul decisiv nu-l **mai** joacă „ființa“, ci „libertatea“.[22] Ori, în viziunea lui Zizioulas, „noțiunea **de libertate**“ (o altă expresie pentru transcendența personală absolută a lui Dumnezeu Creatorul față de lume) exprimată de doctrina biblică a creației **ex nihilo**, „impune pe cea **de neant** ca **noțiune absolută**“.[23] „Părinții greci fiind primii care au introdus în filosofia greacă conceptul de neant absolut“.[24] Acest „neant absolut“ este, pentru Zizioulas, „un principiu al existenței creatului“; ca atare, el nu este suprimat automat de faptul existenței, din contră, el o traversează și pătrunde neîncetat“.[25] Aceasta face ca existența creată, „creatul“ să fie „**prin natura sa** tragic“[26] și „muritor“.[27] Condiția creată e „tragică“ pentru că ea sintetizează paradoxal „două elemente ce se exclud în mod absolut“: viața și moartea, ființa și neființa și, în ultimă instanță, „**pentru că** ființa ei are un **început**. Lucru care creează inevitabil distanțe în relația dintre ființe, ceea ce duce la posibilitatea compunerii și descompunerii, a separației absolute și divizării absolute, adică a ceea ce se numește moarte“.[28] Și aici Zizioulas se vede nevoit să dea dreptate lui Heidegger care definea ființa

---

21 a. *Ibidem*, p. 35.

22 *Christologie et existence. La dialectique crée-incrée et le dogme de Chalcedoine (Christologia kaì hýparxis*, „Sýnaxe“ 2 (1982), în neogreacă), tr. franc. în „Contacts“ 36(1984), p. 154—171.

23 *Ibidem*, p. 161, subl. n.

24 *Ibidem*, p. 160.

25 *Ibidem*, p. 163.

26 *Ibidem*, p. 164, subl. n.

27 *Ibidem*, p. 163. A se vedea și observațiile critice ale păr. prof. D. Stăniloae, asupra polemicii Zizioulas—Ph. Sherard pe tema noțiunii de „neant absolut“ și identificării „creatului“ cu „moartea“ și „neantul“ în Studiul introductiv la: Sf. Atanasie cel Mare, *Scrieri I* (PSB 15), 1987, p. 19—23; Sf. Atanasie vorbește mai puțin crearea lumii din „nimic“ cât de crearea ei „prin Fiul“. Nu există un neant absolut pe lângă Dumnezeu. „Din nimic“ are sensul că Dumnezeu n-are nevoie de nimic pentru a crea lumea.

Întreaga antropologie elaborată de păr. Stăniloae în *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, 1987, dezvoltă teza atanasiană, incompatibilă cu interpretarea „dialectică“ dată de Zizioulas, că „paradoxul fundamental propriu ființei umane stă în unirea între calitatea ei de ființă *creată* de Dumnezeu *și* în același timp *nemuritoare*“ (p. 17; subl. n.).

În același sens a se vedea și Sf. Grigorie de Nyssa, *Oratio catehetica magna* V, 6 (P.G. 45, 21 D): natura umană „are în ea însăși nemurirea *(all'echeîn en heautè tò athánanon)*, ca prin potența acesteia sădită în sine să poată cunoaște și pofti eternitatea divină“, de care ea nu este „dezmoștenită“.

28 *Christologie et existence* ... p. 164.

umană ca **Sein-zum-Tode.** „Moartea nu e altceva decât mersul spre neant, spre „ne-ființa" stării pre-creaționale. Ea este înscrisă în natura însăși a creatului (deîndată creat-deîndată muritor) și nimic nu o poate împiedica să sosească.[29]

Capacitatea omului de a intra în relație de comuniune cu Dumnezeu, pentru a scăpa de moarte și neființă — își propunea să demonstreze Zizioulas într-un amplu studiu din 1972 — cu alte cuvinte calitatea sa de a fi **capax Dei** (sau **infiniti**) este de fapt, atunci când este corect înțeleasă, doar o „capacitate-în-incapacitate.[30] Iar calitatea omului de a fi **imago Dei** (chip al lui Dumnezeu) nu poate ține de permanențele „date", precare, ale naturii umane, ci exclusiv de caracterul ek-static al „personeității" (**personhood,** ca distinct, chiar opus echivocului **personality** identic de fapt cu **individuality**)[31] sale: „cea mai înaltă formă de capacitate pentru om e de găsit în noțiunea de **imago Dei.** Însă această noțiune trebuie pusă în lumina personeității mai degrabă decât a naturii".[32]

În ultima instanță, omul are de fapt două „moduri de existență" distincte pe care Zizioulas le numește oarecum derutant[32a]: „**ipostas** biologic" și „**ipostas** eclesial":

a) ca **ipostas biologic** omul este — chiar abstracție făcând de condiționările sale de creatură — „prin constituție o identitate tragică: se naște grație unui fapt **ekstatic**", deci autentic personal — e vorba de „erosul" părinților — „dar acest fapt, care merge mână în mână cu necesitatea naturală, face ca el să fie privat de libertate ontologică".[33] Ca „ipostas biologic", omul este supus la două „pasivități — pasiuni" (**pathê**) fundamentale: „**necesitatea ontologică**" și „**individualismul**". Prima înseamnă că, în constituția sa, ipostasul devine „inevitabil legat de instinctul natural, de un impuls „dat" și necontrolabil de libertate. Astfel, persoana considerată ca ființă umană „există" nu ca libertate ci ca necesitate".[34] Ca o „consecință naturală" a acestei „pasivități" legată de condiția corporală, se instalează „pasiunea individualismului" și a „**dezintegrării**" (diáspasis). Persoana degradată în individ și care transformă pe **hypó-stasis** în **diáspasis** în **apó-stasis,**[35], exasperează „diferențele" în „diviziune", contrastele în opoziții, proces ce culminează în moarte, eșecul cel mai evident al ipostasului biologic care nu reușește să-și asigure prin procreație decât o supraviețuire generică, ca specie.

b) ca **ipostas eclesial,** omul își asumă un alt mod de constituire ipostatică, în libertate și comuniune, independent de necesitatea ontologică și individualismul caracteristic ipostasului biologic: modul hristologic comunicat în Tainele Bisericii: Botezul și Euharistia. În contrast cu fragmentarea individualistă, particularistă, „ipostasul" eclesial e un ipostas „catolic", adică al comuniunii personale „universale" a omului cu Dumnezeu, cu semenii și în-

---

29 *Ibidem*, p. 166.
30 *Human Capacity* ... (vezi *supra*, nota 12), p. 446.
31 *Ibidem*, p. 408.
32 *Ibidem*, p. 446.
32 a. Deoarece lasă să se înțeleagă coexistența a două ipostasuri străine în om. Mai corect ar fi trebuit vorbit de două moduri de existență diferite ale aceluiași ipostas uman.
33 *Du personnage* ... (vezi *supra*, nota 12), p. 44.
34 *Ibidem*, p. 43.
35 *Human Capacity* ..., p. 425.

treaga creație. **Ipostas sacramental sau euharistic,**[36] „ipostasul eclesial" e, în în același timp, și unul prin excelență **eshatologic și** ascetic: este **în** lume dar nu **din** lume, ci **dincolo** de lume: „Ipostasul eclesial, ca depășire a ipostasului biologic, își scoate „ființa" din „ființa" lui Dumnezeu și din ceea ce **va** fi ea însăși la sfârșit (la survenirea lui „tà éschata"). Tocmai acest lucru o face din ipostasul eclesial un ipostas ascetic".[37]

Ajuns în acest punct, Zizioulas crede nimerit să insiste din nou cu următoarele precizări revelatorii: „Constituția teologică a persoanei umane **nu** trebuie interpretată cu ajutorul „entelehiei" aristotelice, adică a unei capacități inerente naturii umane și permițându-i să devină mai bună și mai desăvârșită decât este în prezent (opiniile lui Teilhard de Chardin despre om n-au nimic de-a face cu teologica patristică). **Excludem orice posibilitate pentru o persoană de a fi considerată drept expresie sau consecință a substanței sau naturii omului** (și chiar al lui Dumnezeu, ca „natură"). Ipostasul eclesial, persoana veritabilă nu va proveni dintr-o evoluție biologică sau istorică a genului uman (în aceasta constă distincția fundamentală între creștinism și marxism)".[38] Chiar dacă cele două „ipostasuri": „biologic" și „eshatologic" nu se exclud reciproc[39] iar asceza creștină nu e un „refuz" sau o „negare" a naturii biologice, ci doar o eliberare a ei de necesitatea ontologică a biologiei și o integrare euharistică a creației,[40] **adevărul și ontologia persoanei aparțin viitorului**"[41] „o ontologie veritabilă e viața veșnică".[42]

Cum se poate ușor observa, ontologia persoanei și comuniunii elaborată de Zizioulas regăsește distincția existențialistă radicală („dialectică" aproape, în sens dualist-gnostic, sau clar barthian) a lui Berdiaev dintre „persoană" — categorie teologică divină, harică, eclesiologică, eshatologică — și „individ" — categorie naturală biologică, psihologică, sociologică, morală. Prin Aristotel, Boethius, Augustin și Thoma d'Aquino, Occidentul a impus ideea de „personalitate ca individualitate" autarhică, autonomă („închisă") ca „unitate" naturală „înzestrată cu calități intelectuale, psihologice și morale, centrate în jurul axei conștiinței". Persoana s-a identificat cu noțiunile de „eu psihologic", „agent etic", „sine autonom care decide, acționează, produce etc.[43], și această categorie, „esențialistă" de fapt, stă la baza dilemelor și crizelor întregii gândiri și civilizații occidentale autonome. Doar Răsăritul, fidel inspirației teologice trinitare, a sesizat corect și păstrat sub forma experienței sacramentale și mistice a Ortodoxiei dimensiunea existențial-relațională, teonomă, „ek-statică" și „catolică" a adevăratei „personalități".

Un proiect similar (nu însă identic!) de „ontologie" teologică a persoanei și comuniunii a elaborat în paralel cu Zizioulas prof. **Christos Yannaras.** Esențialul ei se găsește într-o teză din 1970: **Tó ontologikò periechómenon** tês ennoías **toû prosópou**, reluată și amplificată în 1976 în **Tó prósopo kai ho** eros. **Theologikò** dokímio **ontologías.** Fundamentele ontologice puse în această remarcabilă operă de filosofie creștină ortodoxă, care ar merita o analiză de sine stătătoare, au fost dezvoltate și aplicate într-o serie de alte lucrări cu tematică morală, care au stârnit și stârnesc încă destule controverse: **Eleutherìa**

36 *Du personnage* ..., p. 51
37 *Ibidem*, p. 53.
38 *Ibidem*, p. 50—51; subl. n. „
39 *Ibidem*, nota 51, p. 52.
40 *Ibidem*, p. 53—54 și nota 56
41 *Ibidem*, p. 53.
42 *Ibidem*, nota 56, p. 53.
43 *Human Capacity* ..., p. 408

toû ethoûs (1970, 1976[2]), **Metaphysikè tou sómatos** (1971), ş.a. Dat fiind scopul limitat al lucrării de faţă nu putem aici decât trimite la tezele fundamentale ale ontologiei personaliste din **To prósopo kaì ho éros**, şi la situarea lor într-o perspectivă istorică de ansamblu asupra gândirii europene din **Schedíasma eisagogês sté philosophía** (1981, trad. franceză, 1986).[44]

Tó prósopo kaì ho éros explicitează sistematic (mai amplu şi arhitectonic decât Zizioulas şi, încă odată, independent de acesta) aceleaşi elemente fundamentale ale ontologiei persoane înregistrate deja în prezentarea făcută concepţiei lui Ziziaulas: primatul categoriei relaţionale a persoanei asupra esenţei, caracterul ei „ekstatic" (manifestat în „eros"-ul interpersonal) (I, 1), „catolic" (I, 2) şi „unitar (I, 3), insistându-se apoi pe dimensiunea ei cosmică şi, respectiv, în contrapartidă, pe dimensiunea „personală" a „cosmosului" (II, 1) a „spaţiului" (II, 2) şi a „timpului" (II, 3) şi a „neantului" (IV, 1—3). Există însă diferenţe notabile şi nuanţe importante faţă de Zizioulas, şi ele provin în esenţă din referinţe patristice şi filosofice deosebite. Modelul patristic de referinţă la Zizioulas este cel trinitar capadocian şi hristologic-chalcedonian, în vreme ce la Yannaras el este mai degrabă cel palamit: apofatismul şi relaţia persoană-energie (absente la Zizioulas, concentrat pe experienţa sacramental-euharistică) joacă un rol decisiv. În ce priveşte referinţele filosofice moderne, dominantă la Yannaras este raportarea (excesivă şi necritică după opinia noastră) la „ontologia fundamentală" de tip existenţial a lui M. Heidegger, în vreme ce la Zizioulas, în subtext referirile se fac, discret la gândirea ebraică, mai exact la „ontologiile relaţionale" ale lui E. Lévinas, M. Buber. Semnificative în ambele aceste raportări la gândirea filosofică ale celor doi teologi greci sunt două lucruri: pe de o parte asumarea (precipitată şi insuficient de critică) prin Heidegger şi Lévinas, a două critici pe cât de vehemente şi diferite între ele, pe atât de radicale, şi parţiale, ale întregii tradiţii metafizice occidentale (inclusiv creştine) stigmatizate ca dominate de pasiunea voinţei de putere şi a neantului; iar pe de altă parte, ignorarea (intenţionată), ba chiar stigmatizarea (iarăşi precipitată) a tradiţiei gândirii creştine occidentale (chiar şi a celei, personaliste!) reduse la câteva clişee comode (esenţialism, subiectivism, nihilism, etc.). Şi aici, cu diferenţe notabile: în timp ce Zizioulas practică o atitudine ecumenică consecventă (critică, dar principial deschisă) faţă de creştinismul şi tradiţia occidentală, Yannaras pare mai degrabă a relua în cheie existenţialistă şi în sens „elenofil" vechile clişee romantice ale „slavofilismului" rus din secolul trecut. El apare astfel interesat în stabilirea incompatibilităţii structurale a două tipuri de „ontologie" şi în situarea lor geospirituală pe emisferele: Occidentului catolic şi protestant esenţialist, subiectivist şi Orientului ortodox personalist şi comunitar. Cele două ontologii „stau la baza a două tipuri de civilizaţie", ireconciliabile pentru că sunt structural opuse. Identificarea fiinţei cu substanţa, esenţa, şi a adevărului cu raţiunea subiectivă a individului (ambele categorii a-relaţionale) au fost preluate în creştinismul occidental de Augustin, „părintele filosofiei" şi „civilizaţiei occidentale", „sursă atât a scolasticii cât şi a Reformei, a totalitarismului şi individualismului, a intelectua-

44 Ch. Yannaras, *Philosophie sans rupture* (Perspective orthodoxe 7), Genève, 1986.

lismului şi pietismului".[45] Dezvoltată de scolastică, această concepţie „ontică"[46] (esenţialistă, deterministă) şi axiologică a fiinţei şi absolutului a condus, inevitabil, la raţionalism, obiectivism, normativism, tehnicism, autoritarism, totalitarism sau subiectivism, individualism, pietism, revoluţionarism, revelându-şi (conform criticii heideggeriene) esenţa metafizică nihilistă în marxismul şi tehnocratismul occidental contemporan. Abia Heidegger ar deschide prin „distrucţia" metafizicii occidentale, calea spre o adevărată concepţie „ontologică"[47] despre fiinţă, de-obiectivată de-individualizată şi dez-intelectualizată, pregătind negativ calea revenirii la ontologia greacă adevărată (nedeformată de răstălmăcirile ei obiectivante scolastice), în care fiinţa se identifică cu alteritatea personală iar adevărul cu comuniunea interpersonală.

În opoziţie însă faţă de Zizioulas, Yannaras consideră, şi încearcă să demonstreze acest punct de vedere în **Schediasma eisagogês...**, că această soluţie personalistă a problemei ontologice (fiinţa e un „cine", un „noi", nu un „ce" sau un „eu") nu ar fi rezultatul unei rupturi, ci s-ar afla în perfectă **continuitate de profunzime** cu adevărata teorie a cunoaşterii din filosofia greacă antică. Încă deja prin Heraclit — frag. 1, 2, 112, 113, etc. — Democrit şi, parţial, Platon, mai puţin Aristotel, aceasta ar fi identificat **lógos-ul** şi adevărul cu comuniunea (pe **aletheueîn** cu **koinoneîn**), identificare la care s-a adăugat ulterior şi libertatea existenţială adusă de revelaţia biblică şi care a fost consacrată definitiv în teologia trinitară capadociană şi cea energetică palamită. Civilizaţia occidentală actuală ar fi astfel produsul unei „de-elenizări" şi a unei false „elenizări" operate în sec. VIII când francii s-au rupt de rădăcinile patristice greceşti ale civilizaţiei Imperiului greco-roman care avea la bază ontologia persoanei, au germanizat occidentul şi au pus la baza civilizaţiei lui ontologia esenţialistă şi individualistă a lui Augustin, dezvoltată apoi de scolastică. Scolastica va respinge fundamentele ontologiei patristice, întemeind filosofia europeană pe temelia anteriorităţii esenţei, a determinării raţionale a existenţei, a reducerii cunoaşterii la limitele capacităţii intelectuale a subiectului, şi astfel va apare o civilizaţie aflată la antipodul elenismului autentic.[48]

---

45 *Ibidem*, p. 97.

46 *Ibidem*, p. 150—164.

47 *Ibidem*, p. 165—175.

48 *Ibidem*, p. 189. Chr. Yannaras pare a face aluzie la teoria şi utopia teologico-politică a prof. Ioannis Romanidis (n. 1927) din *Romaiosyne, Romania, Rouméle*, Tesalonike, 1975. Potrivit acestei teorii, Imperiul Roman creştinat, constantinian, ar fi avut ca bază culturală elenismul creştin patristic grec *şi* latin şi ca atare un etos personalist, ascetic şi contemplativ. Aceasta s-a menţinut în Răsărit până în sec. XIX până la începuturile occidentalizării şi modernizării naţiunilor ortodoxe, iar în Apus în sec. IX, când francii, pentru a-şi legitima uzurparea politică, au uzurpat şi papalitatea romană germanizând-o şi au înlocuit teologia patristică greco-romană cu cea eretică (neoplatonică) a lui Augustin. Adevărata schismă deci şi opoziţia spiritual-culturală n-a fost între greci şi latini, ci între greco-romani şi franco-germani. Scindaţi între occidentalism şi raţionalism, grecii de azi ar trebui să-şi redescopere identitatea şi vocaţia lor „romeică" şi să lupte pentru realizarea politică a unei „Romanii" confederate a popoarelor ortodoxe din Sud-Estul Europei, ca nucleu pentru o veritabilă Europă unificată creştină, (în descendenţa Imperiului Constantinian) diferă de cea germanică actuală (care moşteneşte pe cel uzurpator, al franco-germanilor).

Legitimitatea premizelor „ontologiei“ personaliste dezvoltate de Yannaras/Zizioulas (salutate în general ca o remarcabilă contribuţie creatoare a Ortodoxiei la gândirea creştină a secolului nostru) a fost supusă însă şi unor examinări critice. Inventarierea principalelor reacţii formulate din partea teologilor se impune cu evidenţă. În esenţă, este vorba de punerea în chestiune a fidelităţii acestei „ontologii“ a persoanei faţă de axiomele şi cadrele de bază ale gândirii patristice greceşti pe care aceasta pretinde a o explica consecvent în contextul ideatic şi eclesial contemporan. Ne vom limita în cele ce urmează la două reacţii critice formulate de un teolog ortodox şi, respectiv, de unul romano-catolic.

Într-un amplu studiu publicat în două numere sucesive ale revistei „Sýnaxi“ (nr. 13 şi 14/1985),[49] prof. **Ioannis Panagopoulos** (Atena) pune sub semnul întrebării în mod principial însăşi posibilitatea şi legitimitatea elaborării unei „ontologii“ a persoanei pornind de la triadologia patristică greacă a secolului IV. Pentru prof. Panagopulos tratarea problemei persoanei în termeni ontologici şi considerarea ei ca răspuns la problema filosofică a fiinţei este deja un demers care falsifică din start intenţiile autentice ale **teologiei** trinitare patristice. De-teologizarea şi ontologizarea persoanei ar avea drept instrument principal postularea unei relaţii dialectice sau cauzale între fiinţă şi persoană, ceea ce implică privilegierea unilaterală a fiinţei sau a persoanei prin investirea uneia sau alteia în funcţia de principiu ultim al existenţei. Aceste două căi au fost urmate succesiv de teologia şi filosofia occidentală şi ele sunt reprezentate de pendularea periodică pe „orizontală“ între extremele simetrice, egal eronate, ale „esenţialismului: (esenţa precede şi determină existenţa şi persoană) şi „existenţialismului“ sau „personalismului“ (existenţa sau persoana precede şi determină esenţa).

Distincţia operată de Părinţi între „**ousía**“ şi „**hypóstasis**“, iniţial sinonime, şi echivalarea lui **hypóstasis** cu **prósopon** are, după prof. Panagopoulos, un sens „apofatic“ total diferit, ba chiar opus, celui „revoluţionar“ ontologic postulat de Yannaras/Zizioulas: „Părinţii au adoptat termenul **prósopon** tocmai pentru **a evita** să recunoască ipostasului un conţinut **ontologic absolut**“.[50] Ceea ce i-a interesat de fapt pe Părinţii greci n-a fost nicidecum „revoluţionarea“ ontologiei prin stabilirea unui principiu ontologic ultim în Treime, în primul rând afirmarea simultană în Dumnezeu a unităţii şi trinităţii în faţa renaşterii politeismului elenic reprezentate de arianism şi a monoteismului iudaic îngust reprezentate de sabelianism. „Realizarea **revoluţionară** a Părinţilor greci rezidă tocmai în faptul că, prin acceptarea distincţiei **apofatice** între fiinţa divină şi persoanele treimice şi accentul pus pe energiile comune, ei au exclus din „fiinţă“ orice înţeles al unei necesităţi ontologice iar din „persoană“ orice înţeles al unei alterităţi absolute. Prin introducerea termenului de „persoană“ în triadologie ei n-au urmărit să dezlege problema ontologiei prin raportare la persoanele treimice, ci să explice relaţia personală a Treimii cu creaţia, relaţie făcută cu putinţă prin comunicarea către aceasta

49 *Ontología è theología toû prosópou. He symbolè tês paterikês Triadologías stên katanoèse toû anthropínou prosópou*, în „Sýnaxe“ 13 (1985) p. 63—79 şi 14 (1985), p. 35—47.

50 *Ibidem*, p. 67, subl. n.

a energiilor divine prin intermediul Persoanelor treimice în comun. Persoana în sine nu poate să creeze ea însăşi relaţia pentru faptul că proprietatea specifică pe care o evidenţiază nu e comunicabilă. Unirea neamestecată a fiinţei divine cu persoanele treimice are un raport existenţial nemijlocit cu existenţa creată. În acest mod, Părinţii greci au creat o nouă **„meta-ontologie"** care, păstrând apofatismul fiinţei divine şi persoanelor treimice, creează premize reale pentru „personalizarea" veritabilă a existenţei create".[51]

Este uşor de recunoscut faptul că prof. Panagopulos îşi însuşeşte şi dezvoltă poziţia formulată de **Vl. Lossky** în celebrul său **Essai sur la theologie mystique de l'Église d'Orient** (1944) vorbind despre teologia trinitară, poziţie reafirmată şi reargumentată cu referire la antropologie într-un important articol din 1955 despre **La notion theologique de personne humaine.**[52] În aceste două contribuţii, Vl. Lossky susţine teza caracterului prin excelenţă „metaontologic"[53] şi „apofatic" al persoanei, atât al celor trinitare cât şi al celei umane. „Atât în Răsărit cât şi în Apus termenul de persoană umană coincide cu cel de individ uman",[54] de natură sau substanţă individuală aşa cum apărea ea în celebrul „arbor al lui Porphyrios". Ori este clar că această noţiune ontologică-antropologică nu putea fi aplicată netransformată în teologia trinitară fără riscul ereziei: „Găselniţa terminologică" a Părinţilor a fost aceea de a fi „introdus o distincţie între doi termeni sinonimi" — **ousía şi hypóstasis** — „pentru a exprima ireductibilitatea ipostasului la usie fără a le opune însă ca două realităţi diferite. Ipostasul este tot ceea ce este usia dar rămâne însă nu mai puţin ireductibil la usie".[55] Cuplul „ipostasis-usia" exprimă tocmai paradoxul distincţiei absolute în identitate absolută al Treimii, „distincţie/identitate" absolută, deci teologică, care transcende însă radical domeniul conceptualului şi ontologicului. În „adevărul" ei ultim „teologic", persoana, ca realitate distinctă de individ, este nedefinibilă şi neconceptualizabilă altfel decât negativ, prin aceea că **nu** se reduce la fiinţă. „Persoana semnifică ireductibilitatea" lui Dumnezeu şi a omului la natură. Ireductibilitate, nu ceva ireductibil, pentru că persoana nu e „ceva" distinct, o „altă natură", ci ea este un „cineva" care se distinge de propria sa natură, care depăşeşte — „extaziază" — „propria sa natură conţinând-o însă, care face să existe ca natură prin însăşi această depăşire şi, totuşi, nu există în ea însăşi în afara naturii pe care o „enipostaziază" şi „depăşeşte" neîncetat".[56] Chiar şi în ce priveşte pe om, concluzionează Lossky, nivelul la care se pune problema persoanei depăşeşte pe cel al ontologiei, aşa cum se înţelege ea în mod obişnuit „dacă e vorba de o meta-ontologie, singur Dumnezeu poate să o cunoască".[57]

---

51 *Ibidem*, p. 75.

52 Reluat în *A l'Image et à la Ressemblance de Dieu*, Aubier, Paris, 1967, p 109—121.

53 *Ibidem*, p. 121.

54 *Ibidem*, p. 114.

55 *Ibidem*, p. 110; subl. n.

56 *Ibidem*, p. 118.

57 *Ibidem*, p. 121. Vl. Lassky contestă astfel analogia făcută de H. U. von Balthasar (cf. infra, nota 79 a, p. 55—56) între distincţia „persoană-natură" şi cea mai generală, între „existenţă-esenţă", ca analogatum a primeia; între caracterul neconceptualizabil al „persoanei" şi cel al „existenţei". „Existenţa" s-ar referi doar la *indivizi*, şi ar ţine exclusiv de ontologia creaturalului; „persoana" e o realitate apo-

Revenind la studiul prof. Panagopoulos, acesta insistă asupra faptului că distincția/distanța ontologică infinită între creat și necreat ar interzice transferul nemijlocit al noțiunii de persoană din planul trinitar în cel uman, ceea ce ar constitui o „raționalizare" inacceptabilă a misterului divin al Persoanei. Nu triadologia, ci abia hristologia este cea care poate duce la o „teologie" a persoanei umane,[58] pentru că **„natura umană e personală ca divino-umană".**[59] Persoana este o „înnoire" nu o „depășire" a termenilor vieții biologice și refuzul oricăror dualisme: creat-necreat, spirit-materie, etern-temporar, subiectiv-obiectiv, teorie-practică, cunoaștere-iubire, adevăr-viață.[60]

„Teologia, deci, nici nu îmbrățișează persoana așa cum vine ea din istorie, nici nu o idealizează; în orice caz, nu se mulțumește cu înțelegerea istorică și biologică a persoanei".[61] Nu ontologia, ci teologia revelează adevărul persoanei care „nu e o categorie antropo-logică, ci evenimentul existenței divino-umane a omului"[62] un mod de existență „liturgic" pe care omul îl primește prin Botez în Biserică. Pentru a respecta riguros „apofatismul persoanei", prof. Panagopoulos evită intenționat să dea o „definiție" a persoanei ori să vorbească de „natura persoanei", ci doar despre „adevărul" și „funcțiile" ei „liturgice".

În concluzie, subliniază profesorul atenian, „o teologie a persoanei umane nu este posibilă decât dacă luăm în considerare consecințele relației apofatice dintre ființa divină și persoanele treimice, relație ce depășește infinit atât ontologia metafizică elină, cât și exigențele umaniste ale unei ontologii a persoanei blocate cu necesitate în dilema raționalistă dacă persoana premerge ființei sau invers (...). Depășirea ontologiei persoanei se face prin distincția apofatică dintre ființă și energii dată în triadologia Părinților greci din sec. IV și dezvoltată în toate consecințele ei de Sf. Grigorie Palama", distincție de care „depinde viitorul teologiei ortodoxe".[63]

La critica teologică a prof. Panagopulos făcută ontologiei persoanei elaborate de Yannaras/Zizioulas se adaugă și ampla critică istorică semnată de reputatul patrolog romano-catolic păr. **Andrè de Halleux** (Louvain) într-un lung studiu intitulat elocvent: **Personnalisme ou essentialisme trinitare chez les Cappadociens? Une mauvaise controverse.**[64] Articolul își propune (și reușește convingător, în opinia mea) să demonstreze pe texte netemeinicia și caracterul excesiv al celor două serii de interpretări antagonice date teologiei trinitare a Părinților Capadocieni în teologia mai nouă: „personalistă" (teza ortodocșilor Yannaras/Zizioulas) și, respectiv, „esențialistă" (anti-teza cato-

fatică ce ar aparține exclusiv misterului „meta-ontologiei" trinitare, al Supraesenței necreate în trei ipostasuri (p. 119—120) și ca atare nu se poate realiza decât „prin depășirea prin har a limitelor individuale care divizează natura și tind să reducă persoanele la nivelul ființei închise a substanțelor particulare" (p. 120).

58 *Ontologia e theologia* ..., p. 76.

59 *Ibidem*, p. 37.

60 *Ibidem*, p. 46.

61 *Ibidem*, p. 38.

62 *Ibidem*, p. 40.

63 *Ibidem*, p. 45—46.

64 „Revue Theologique de Louvain" 17 (1986), p. 129—155, 265—292.

licilor A. Malet, 1956; Guy Lafont, 1969 şi J.-M. Le Guillou, 1973; pentru care adevăraţii „personalişti" în teologia trinitară ar fi, de fapt, Augustin şi Toma d'Aquino tocmai prin insistenţa lor pe analogia psihologică absentă la Părinţii greci).[65]

Ca bază pentru discuţia fundamentării patristice a „personalismului" capadocian, păr. de Halleux se referă pe larg la un studiu al prof. Zizioulas prezentat ca referat în cadrul unui simpozion internaţional organizat în mai 1982 la Roma cu ocazia aniversării a 1600 de ani de la Sinodul II ecumenic (381).[65a] În acest studiu, prof. Zizioulas încearcă să argumenteze mai concret, patristic şi istoric, etapele şi modul de desfăşurare efectiv al „revoluţionării" personaliste a ontologiei întreprinse de Părinţii Capadocieni în intervalul dintre 365—382 şi care ar fi fost sancţionate ecumenic de Sinodul de la Constantinopol din 382 (proclamat ulterior ca al doilea ecumenic). În opinia prof. Zizioulas, Păr. Capadocieni ar fi abandonat tacit în teologia trinitară limbajul substanţialist al „consubstanţialităţii" (**homooúios**) în favoarea celui personalist al „comuniunii" (**koinonía**), dar această mutaţie categorială decisivă n-a fost receptată în Occident care a rămas pe mai departe fidel substanţialismului.

Această teorie, replică păr. de Halleux, reeditează însă neinspirat mai vechea teorie (abandonată azi de specialişti) a unei opoziţii în gândirea patristică a secolului IV între „vechii niceeni" (**Altnizäner**) consubstanţialişti (alexandrinii: Atanasie, Didim, Cyril al Alexandriei) şi „noii niceeni" (**Jungnizäner**) personalişti (Capadocienii: Vasile, cei doi Grigorie; Amfilohie al Iconiului). Sinodul II Ecumenic apare astfel (fals interpretat) ca o victorie a Capadocienilor asupra Alexandrinilor, măcar că întotdeauna cei dintâi s-au mărturisit explicit a fi de fapt doar ucenicii şi continuatorii fideli ai acestora. Pe de altă parte, proclamarea Capadocienilor drept singurii „dascăli ecumenici" ai Bisericii „afectează" grav „continuitatea profundă" existentă între Sf. Atanasie cel Mare şi Capadocieni, între Niceea şi Constantinopol I, iar pe de altă parte, „neglijând importanta şcoală a Alexandriei, teologia ortodoxă riscă să-şi sărăcească periculos propria-i tradiţie".[66] Aceasta mai cu seamă întrucât această teorie rămâne, aşa cum argumentează pe larg şi precis patrologul romano-catolic,[67] o construcţie în mare măsură ipotetică, neacoperită şi nejustificată ca atare în chiar textele invocate în sprijinul ei ori de-a dreptul infirmată de alte texte ale aceloraşi Părinţi Capadocieni.

O analiză atentă şi obiectivă a tratatelor trinitare Capadociene eviden-

---

65 *Ibidem*, p. 265—283. O critică amplă şi detaliată a anti-tezei catolice — replică în negativ, răsturnată, a tezei ortodoxe privind „esenţialismul" latin şi „personalismul" ortodox — formulate de A. Malet şi G. Lafont şi reafirmate de „Istina" nr. 3—4/1972, alături de o sinteză asupra „noţiunii de persoană la Părinţii răsăriteni", a făcut şi păr. D. Stăniloae în: *Studii catolice recente despre Filioque*, în „Studii teologice", XXV (1973), nr. 7—8, p. 471—505.

65 a. *The Theaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective*, în: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti di Congresso internazionale di pneumatologia* (Roma 22—26 marzo 1982), t. I, Vaticano, 1983, p. 29—54.

66 A. de Halleux, *ibidem*, p. 141.

67 *Ibidem*, p. 142—155. Nu ne putem opri aici la detaliile criticii, ci doar la semnificaţia ei de principiu.

proiectarea în conceptele „ontologice" patristice din tradiţia gândirii antice a unor categorii „existenţiale" (şi existenţialiste) tipic moderne, formulate ca atare în gândirea modernă şi chiar numai în secolul XX. „Revoluţionarea ontologiei, prea generos atribuită Părinţilor Capadocieni nu inaugurează însă personalismul în sensul actual al termenului"[72] „Admitem bucuros că distincţia „usie-ipostas" implică o teologie a persoanei distinctă de esenţă şi că ontologia Capadocienilor poate în acest fel servi la întemeierea personalismului creştin actual".[73] Cu o condiţie însă: „interpretarea personalistă" a clasicei formule trinitare capadociene (**mia oúsía, treís hypostaseîs**) „nu trebuie însoţită de antiesenţialism, ceea ce aceştia ar fi respins cu siguranţă energic".[74]

La capătul acestei succinte treceri în revistă a principalelor forme ale „personalismului existenţial" ca şi grilă autentică de interpretare a experienţei şi tradiţiei ortodoxe în teologia rusă şi greacă a secolului nostru, o întrebare se insinuează cu insistenţă: justifică oare textele patristice în litera şi spiritului această viziune să o recunoaştem tentantă şi extrem (excesiv poate) de „modernă"? Întemeiază textele patristice însele reducerea ontologiei la „personologie" (Yannaras/Zizioulas) sau recursul la o „metaontologie" harică specială (Lossky/Panagopoulos)? Cred că **nu**.

Să mă explic. Ambele aceste versiuni se bazează pe un sistem de reducţii, pe câteva **ecuaţii reductive** de origine clar existenţialistă şi de negăsit ca atare în scrierile Sf. Părinţi:

— esenţă = natură = substanţă = necesitate = dat = lege

— persoană = relaţie = act = libertate = iubire = har

Ne aflăm, deci, în prezenţa unei reduceri a esenţei sau naturii la persoană ori la echivalarea persoanei cu harul. Ontologia **fie dispare redusă** (în Dumnezeu cel puţin) la personologie, **fie** e **degradată** devenind simplă fiziologie (biologie, cosmologie etc.).

Nicăieri însă în textele Sf. Părinţi nu se face o separaţie atât de tranşantă între individ şi persoană (care nu sunt, totuşi, nici confundate) nicăieri persoana sau ipostasul nu e o categorie supra-naturală, practic harică, iar natura un simplu dat necesar şi inert, care trebuie mereu „depăşit" de libertatea existenţială a persoanei. Ca şi cum persoana ar fi captivă în natură ca într-o temniţă. Dimpotrivă.

Iar exemplul „clasic" îi oferă **Sf. Maxim Mărturisitorul** în a cărui gândire s-a operat sinteza organică a întregii tradiţii patristice a primelor şase secole decisive ale creştinismului. Libertatea, iubirea, sunt — atât în Dumnezeu cât şi în om — nu ale ipostasului (ceea ce în hristologie ar fi condus la monotelism şi monoenergism iar în triadologie la tritelism şi trienergism), ci naturii. Actul prim aparţine naturii; ipostasul sau persoana modulează, configurează concret acest act. Monoenergiştii „au întunecat şi umbrit **raţiunea energiei** (a actului, sau lucrării) atribund-o persoanei ca persoană, deşi ea caracterizează natura, şi nu i-au atribuit (persoanei) modul cum şi în ce fel are loc activarea ei, prin care se face cunoscută deosebirea celor ce făptuiesc şi a celor făptuite de ei care sunt conforme naturii sau contrare

72 *Ibidem*, p. 290.
73 *Ibidem*, p. 291.
74 *Ibidem*, p. 292.

naturii. Căci fiecare din noi e activ ca fiind întâi de toate ceva iar nu ca fiind cineva, adică e activ ca fiind om; iar ca fiind cineva, ca d. ex. Petru sau Pavel, configurează modul acțiunii, imprimându-l după socotința sa (**katà gnómen**) așa sau altfel, mai slab sau mai intens. Astfel că prin modul (**trópo**) acțiunii se cunoaște diferența persoanelor în făptuire iar prin rațiunea (**lògo**) ei, identitatea energiei naturale".[75]

Așa cum just observa **Hans Urs von Balthasar**, „Maxim nu opune ca nominaliștii libertatea (ca decret arbitrar) al individului și natura (ca determinism abstract) ci face ca prima să urce din temeiul și rădăcina ultimei".[76] „Nu numai natura divină și necreată posedă naturalul din ea lipsit de constrângere, dar nici natura rațională creată".[77] Creat după Chipul lui Dumnezeu Care e liber prin natura sa, omul e și el liber prin natura sa (**phýsei autexoúsios**).[78] Natura umană e liberă pentru că e rațională. Ipostasul e realizarea concretă a raționalității, libertății și iubirii inerente naturii. De aceea, „virtuțile însele sunt naturale".[79]

Este clar, deci, că pentru Sf. Părinți nu există nici o „gigantomahie" între persoană și natură. Distinct de natură, ipostasul nu e însă nici separat nici opus naturii sau ființei (substanței). Ireductibile dar inseparabile, ființa și ipostasul se cer una pe cealaltă: ființa nu e ipostas dar e ipostatică, ipostasul nu e o ființă dar e ființial. Distincția lor sugerează mai degrabă distincția ontologică scolastică dintre esență și existență, decât „existențialul" în sens modern.[79a]

Sf. Maxim și Pyrrhus reprezentau astfel încă în Biserica Veche aceste două concepții diferite despre persoană: „ontologică"-„analogică" și, respectiv, „existențialistă"-„dialectică" „avant-la-lettre". „Pentru Pyrrhus" — comentează H.U. von Balthasar — „persoana nu poate fi decât o mărime irațională aflată dincolo de orice element natural. El vrea să păstreze spontaneitatea și autoglorificarea ei absolută prin negații. Monotelismul e, astfel, în unele privințe un precursor al nominalismului personalist al Evului mediu târziu și al modernității. Pentru Maxim, dimpotrivă, persoana e actualizarea concretă a unei naturi raționale fiindcă actualizarea trimite înapoi la o obârșie actuală, centrul de acțiune al naturii raționale înseși, iradierea interioară a ființei (**die innere Strahlung des Wesens**). Acest moment actualist dinamic în ființă e numai pentru un raționalism îngust unul „irațional", înțeles mai adânc, el este (cum îl înțelege Aristotel, Toma și Hegel), elementul care actualizează ființa. Logica interioară a monotelismului arată că, în ciuda aparentului său „naturalism", Maxim a văzut mai adânc. Iraționalizarea persoanei ar dori să se origineze într-o năzuință după o gândire „existențială" și „personală", dar conduce de fapt la lipsa de viață a gândirii. Lipsită de dinamica internă a năzuinței în favoarea persoanei, natura se scufundă

75 *Opuscula theologica et polemica*, P.G. 91, 136 D—137 A; cf. și *Disputatio cum Pyrrho*, P.G. 91, 292D.—293A.
76 Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie* (1941), *Das Weltbild des Maximus des Bekenners*, zweite völlig veränderte Auflage, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, p. 226.
77 *Disp. c. Pyrrh.*, P.G. 91, 293 BC.
78 *Ibid.*, 304 C.
79 *Ibid.* 309 A—312 A.
79 a. *Kosmische Liturgie*, p. 213, 207, 55—57.

şi devine marionetă".[79b] Concluzia care se impune: **„Personalul" nu poate fi ridicat la rang de „sistem", ci poate fi adus ca dat numai în şi cu privire la „natură".**[80]

Persoana este în adânc ontologică, iar ontologia este în adânc personală. Fiinţa trimite la persoană şi persoana la fiinţă. Nu harul abia aduce persoana în fiinţă, el facilitează actualizarea deplină a amândurora ca trecere de la persoană (Chip) la personalitate (Asemănare).

Fără absolut nici o intenţie de exaltare „protocronistă" („românofilă") sau de patriotism autohton local, nu se poate trece cu vederea faptul că această viziune echilibrată, ontologică, autentic (nu neo-) patristică, despre persoană a fost susţinută şi impusă în Ortodoxia românească încă de acum 50 de ani, de păr. prof. **D. Stăniloae.** Plecând de la exegeza balthasariană a gândirii Sf. Maxim (1941) şi în delimitare polemică faţă de supra-naturalismul persoanei („scânteie divină") susţinut de Păr. Serghei Bulgakov în „Agneţ Boji" (1931) — acesta, la rândul lui, exacerba în sens panteist o poziţie similară a teologului protestant din sec. XIX. G. Thomasius —, păr. Stăniloae a expus clar această viziune ontologică despre persoană încă în **Iisus Hristos sau restaurarea** omului (1943).[81] Paradoxul ipostasului e acela de a fi în acelaşi timp o „realitate deosebită de fiinţă", cât şi „concretizarea şi realizarea fiinţei",[82] în acelaşi timp **rotunjirea în sine** a fiinţei şi **relaţie cu ceilalţi.** El **nu** vine ca, un adaus din afară, ci e „forma necesară la care ajunge natura de îndată ce există de fapt", „un aspect nou, un nou mod de a fi provenit din virtualităţile naturii". „Natura tinde spre a stare ipostatică determinată". „În natura omenească se află ca potenţialitate ipostasul omenesc". „Natura omenească parvine ea însăşi în baza unei legi interioare la starea dedublată de ipostas şi natură, de subiect şi obiect".[83] Ipostasul e „subiect", rolul lui este acela de a activa „intenţionalitatea spre comuniune" sau „dragostea",[84] relaţia potenţială cu Dumnezeu cu semenii şi cu lumea. „Subiectul constă în manifestarea dragostei, dar însăşi natura tinde spre această manifestare a dragostei".[85]

Aceleaşi definiţii şi consideraţii sunt reluate concentrat, aproape literal, şi în secţiunea hristologică din **Teologia dogmatică ortodoxă** II, 1978 (paragraful „sensul ipostasului şi al firii").[86] Ele sunt adâncite în volumul I cu referire la Sfânta Treime astfel: „esenţa spirituală subzistentă numai în subiect implică totdeauna o relaţie conştientă între subiecte, deci o ipostaziere a ei în mai multe subiecte, într-o compenetrare şi transparenţă reciprocă perfectă"; „esenţa spirituală supremă e nu un subiect conştient singular, ci o comunitate de subiecte deplin transparente. Treimea Persoanelor divine ţine de esenţa divină, fără ca cele trei Persoane să se confunde în unitatea

---

79 b. *Ibidem*, p. 260.

80 *Kosmische Liturgie ...*, p. 260 (subl. n.).

81 *Iisus Hristos sau restaurarea omului* (Seria teologică 24), Sibiu, 1943, p. 101—119.

82 *Ibidem*, p. 114.

83 *Ibidem*, p. 106; cf. p. 114: ipostasul nu e „ca ceva venit din afară de naturi, ca o noutate esenţială care să întregească natura, ci ca o creştere din natură, ca o realizare a ei, ca o nouă dezvoltare din fiinţă".

84 *Ibidem.*, p. 115—116.

85 *Ibidem*, p. 117.

86 *Teologia dogmatică ortodoxă* II, Bucureşti, 1978, p. 37—39.

esenței".[87] „Iubirea" divină este „act divin ființial" iar acest „act e relație", și ca atare implică Persoanele. „Ca să menținem definiția iubirii ca act ființial și în același timp definiția acestui act ca relație, iar ființa divină ca una, e necesar să vedem ființa divină simultan ca unitate-relație, ca relație în sânul unității. Nici unitatea nu e sfărâmată în favoarea relației, nici relația anulată în favoarea unității" (...) „Raportarea reciprocă" — conchide păr. Dumitru Stăniloae, referindu-se la un pasaj din **Stâlpul și Întărirea Adevărului** (1914) al păr. P.A. Florenski[88] — e act iar actul acesta e ființial în Dumnezeu, și în același timp implică o distincție a Celor ce se raportează unul la celălalt. Raportarea e comună în Dumnezeu, dar fiecare Persoană are altă poziție în acest act comun al raportării".[89]

În fine, în secțiunea consacrată antropologiei din **„Teologia dogmatică ortodoxă I** Păr. D. Stăniloae se referă critic explicit la înțelegerea persoanei din **Essai sur la theologie mystique de l'Eglise de l'Eglise d'Orient** (1944) a lui Vl. Lossky (p. 116—119). Pe lângă reflexii juste și profunde, salutate ca atare, Lossky „lasă să se înțeleagă într-o parte a lor existența unei opoziții între persoană și natură",[90] atunci când afirmă că „ideea de persoană implică libertatea față de natură, persoana e liberă de natura sa, nu e determniată de ea" (p. 117). Cauza valorizării negative a naturii stă în confuzia pe care o face Lossky — și pe urmele lui și Zizioulas ori Yannaras — între „natura umană propriu-zisă" și „starea desfigurată a naturii". „Ideea de natură ca un element neliber e împrumutată fie de la natura fizică-biologică exterioară, fie de la natura căzută, în care factorul spiritual aparținând și el naturii umane nu se mai afirmă cu toată puterea lui, ceea ce aduce și slăbirea omului ca persoană".[91] În opinia Păr. Stăniloae, „de fapt Sfinții Părinți nu fac în general nici o deosebire de conținut între persoană și natură. Persoana nu e decât natura în existența reală și în stare normală".[92] „Adâncimea persoanei e adâncimea naturii" — spirituale, am adăuga — „păstrată neștirbită",[93] pentru că „ipostasurile sunt natura în existența concretă și în forma relațiilor ipostatice, natura în dinamica relațiilor interne ce se realizează în forma ei pluriipostatică".[94]

Teze finale (în loc de concluzii), a căror demonstrare va face obiectul unui studiu aparte:

---

87 *Teologia dogmatică ortodoxă*, I, București, 1978, p. 295 (trad. germ. de H. Pitters, *Orthodoxe Dogmatik* I, Benzinger-Mohn. 1985, p. 267).

88 „Subiectul Adevărului e relația Celor Trei, dar o relație care e substanță, o substanță-relație" (Père Paul Florensky, *La Colonne et le Fondement de la Verité*, Essai d'une theodicée orthodoxe en douze lettres, trad. du russe par C. Andronikoff (coll: Slavica/Sophia, L'Age d'Homme, Lausanne, 1975, p. 37), citat de păr. Stăniloae după *Ostliches Christentum*, hg. von N. Bubnoff, II. Philosophie, München, 1925, p. 47.

89 *Teologia dogmatică ortodoxă* I, p. 297 (trad. germ. cit., p. 269).

90 *Ibidem*, p. 405 (trad. germ. cit., p .366).

91 *Ibidem*, p. 405 (p. 367, 368).

92 *Ibidem*, p. 406 (p. 368).

93 *Ibidem*, p. 405 (p. 368).

94 *Ibidem*, p. 408 (p. 369). Aceasta pentru că „ipostasul nu poate fi înțeles nici golit de natură, nici în afara relației" (*ibidem*, p. 368). Ceea ce revine la axioma trinitară florenskiană — de origine scolastică — a unei naturi (substanțe) spirituale relaționale și a unei relații spirituale naturale (substanțiale). Asupra acestei concepții și a valorii ei integratorii speculativ și „ecumenic", a se vedea monografia lui Michael Silberer OSC, *Die Trinitätsidee im Werk von P.A. Florenskij. Versuch einer Systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin* (Das Östliche Christentum, N.F. 36) Augustinus-Verlag, Würzburg, 1984, p. 138—165.

— Nici reducere nici discreditare a ființei, persoana autentic înțeleasă e spațiul de manifestare plenară a ființei.

— Ființa este **nu** simplu un **dat, ci** în primul rând un **dar (donum),** a cărui prezență implică un **dăruitor (donans)** — persoana. În viziune personalistă, deci, ontologia e în mod fundamental donologie, mai exact **onto-donologie.**

— Contradicția „dialectică" între ființă și persoană are un caracter ontic nu ontologic. Relația dintre „ontologia" și „personalogia" umană și „(meta)ontologia" și „(meta)personologia" divină trinitară nu e „dialectică", ci „analogică".

— Adevărata „personologie" deci, nu contrazice, nu distruge ci asumă și desăvârșește „ontologia". Fără ontologie autentică nu există nici o viziune deplină asupra persoanei (axiomă valabilă atât pentru teologie cât și antropologie). **Ergo:** nici ontologie fără persoană, nici persoană, fără (sau) ontologie, ci persoană și ontologie.

POSTSCRIPTUM

După încheierea studiului de față (mai exact a primei lui părți care poate fi citită mai sus), autorul a luat cunoștință cu întârziere, explicabilă prin circulația deficitară încă a informațiilor în Răsăritul Europei și după 1989, de câteva studii și articole a căror fie și sumară menționare se impune cu necesitate, pentru ca cititorul să aibă o imagine exactă a tuturor intervențiilor și elementelor principale înregistrate pe tema abordată și care vin, totodată, să confirme, încă odată mai mult, importanța și actualitatea „fierbinte" a ei.

1. Într-un recent articol (**Yannaras on Person and Nature**, „St. Vladimir's Theological Quarterly" 33, nr. 3/1989, p. 287—298), doamna **Verna Harrison,** de la Graduate Theological Union (Berkley, California), autoare a unei teze de doctorat despre „Har și libertate la Sf. Grigorie de Nyssa", relevă succint câteva din dificultățile de principiu ale tezelor „ontologiei persoanei" a lui Ch. Yannaras și a implicațiilor ei etice cu referire directă la **The Freedom of Morality,** SVP, 1984. Specialista americană în patristică evidențiază „diferența semnificativă" (p. 287) dintre tezele filosofului grec despre persoană și natură și cele ale Părinților greci (Capadocieni și Sf. Grigorie Palama) invocați ca autorități în sprijinul lor. Există un „echilibru" la aceștia între „unitatea de ființă" și „Treimea Persoanelor" care „nu se subordonează una celeilalte". „Unitatea Treimii, e într-adevăr o inter-relaționare personală, dar și o unitate de ființă și energie". Fapt extrem de important, în Treime „Persoanele transcend natura lor dar nu stând cumva existențial împotriva ei ... A gândi despre ființă ca despre o închisoare din care libertatea personală trebuie să evadeze nu e suficient de apofatic" (p. 288). „Cu privire la Treime, abordarea Părinților e echilibrată și holistică și poate fi rezumată în afirmații de tipul „atât/cât și" caracteristice gândirii antinomice. Dumnezeu e persoană și natură și energie; despre El vorbim apofatic și catafatic. În comparație, Yannaras apare unilateral. Afirmațiile lui despre persoană sunt de mare valoare, dar diminuarea locului naturii creează probleme" (p. 289).

Aceleași dificultăți reapar în antropologie. Yannaras „localizează Chipul lui Dumnezeu în persoana umană caracterizată prin libertate și iubire, și

neagă că el constă din atribute naturale posedate în comuniune cu Dumnezeu sau analoge cu ale Lui. Natura umană e pentru Yannaras muritoare și supusă necesității biologice. Aceste opinii contrastează acut cu cele ale multor Părinți" (p. 289). Cu tot accentul pus pe libertate, la Sf. Grigorie de Nyssa, Chipul e definit ca participare la toate atributele divine: intelect, libertate, nemurire și el implică întreaga natură umană cu toate energiile ei care nu e supusă necesității biologice și nu este muritoare prin însăși natura ei.

Yannaras ignoră distincția-cheie pentru antropologie dintre natura umană, așa cum a fost creată de Dumnezeu după Chipul Său, și „tunicile de piele" „biologice și muritoare care constituie caracteristicile animale adăugate naturii umane pentru a o acomoda căderii și vindeca în același timp căderea (distincție excelent evidențiată de regretatul P. Nellas, **Zoôn theoúmenon** 1979). De asemenea, lui Yannaras îi lipsesc alte două distincții importante: între nevoile (și afectele) ireproșabile ale naturii și satisfacerea lor și distorsoniată și păcătoasă în patimi, ca și cea dintre natura particulară a persoanei și natura umană ca întreg, aparținând tuturor persoanelor umane.

Aceasta face ca Yannaras să fie forțat să afirme, că persoana are sarcina etică de a lupta împotriva naturii individuale și a nevoilor naturale, biologice, ca atare (p. 291, 290), cu alte cuvinte tocmai împotriva capacităților psihice și fizice naturale prin care persoana umană își exprimă libertatea și iubirea personală — ori acestea „nu trebuie suprimate și mai degrabă reoreintate spre Dumnezeu și astfel deplin dezvoltate și transfigurate" (p. 291). „În iubire, persoana caută să dăruiască tot ce are alteia, după chipul Sf. Treimi; facultățile și energiile naturale sunt canalele și vehicolele prin care are loc această dăruire. Pe măsură ce ea se dăruie pe sine altora și primește de la ele, se stabilește o relație personală iar modul de existență al persoanei se extinde în cele din urmă de la natura sa individuală particulară ca să cuprindă natura umană ca întreg. Această creștere implică tocmai o dezvoltare a caracteristicilor „individuale", pentru ca persoana să se poată dărui pe sine altora în ele" (p. 292).

Cu alte cuvinte, am spune, nu natura și individualitatea trebuie „depășite", ci deformarea lor pătimașă, naturalismul și individualismul. Confuzia între planul ontologic și cel moral, are implicații grave în înțelegerea și practica moralității („implicații distructive", după V. Harrison, p. 290). Astfel Yannaras înțelege căderea ca dominația naturii asupra persoanei iar ascetismul ca lupta persoanei de a răsturna căderea biruind natura cu nevoile și dorințele ei individuale. Orice standarde obiective, externe sunt respinse ca subminând libertatea personală, astfel că „singurul standard rămas e aparent opoziția deliberată față de natura proprie". (p. 292). Și aici, Yannaras nu reușește să regăsească echilibrul patristic autentic între libertatea personală și virtutea naturală, între criteriile interne și externe ale acțiunii juste. Obiectivitatea normelor și criteriilor etice nu înseamnă neapărat și impersonalizarea eticii, iar subiectivitatea lor personalizarea ei, iar virtuțile nu sunt neapărat eticism și legalism, ci manifestarea ontologică a naturii umane.

În articolul său, V. Harrison mai adaugă că poziții ale lui Yannaras incompatibile cu gândirea patristică: falsa opoziție dintre sexe (de origine

aristotelică): bărbat = raţiune = intelect = formă = activ/femeie = carne = percepţie = materie = pasiv, ca una ce compromite teologia Chipului lui Dumnezeu în om (p. 293—295) şi, în fine, provocatoarea supralicitare a centralităţii sexualităţii, a erosului, în existenţa umană (295—296): „Noţiunea lui Yannaras privitoare la centralitatea libidoului în viaţa umană reflectă pe Freud, dar nu mai e reprezentativă nici măcar pentru teoria psihanalitică mai nouă. În mod sigur, ea nu e reprezentativă pentru Părinţi care, departe de a privi iubirea de Dumnezeu ca o sublimare a impulsului libidinal, văd în căutarea plăcerii trupeşti ca un scop în sine o distorsiune şi greşită orientare pătimaşă a facultăţii esenţial umane a iubirii care se transcende pe sine" (p. 295).

2. Şi mai instructive decât aceste academice (şi binevenite) precizări este însă epilogul (sau, mai exact, ultima fază) a controversei teologice privind înţelegerea persoanei umane în Grecia contemporană, şi în care înregistrăm elemente noi. Discuţia a fost relansată de un provocator articol intitulat dubiativ: **Pot persoanele Treimii să ofere baza unor perspective despre om? (Mporoùn ta prósopa tês Triádos nà dósoun tè báse già personalistikès apópseis perì anthrópou)** publicat în „Sýnaxi" nr. 33, ian.-mart. 1990, de profesorul **Savva Agouridis** unul din cei mai importanţi teologi biblicişti ortodocşi şi promotorul în Grecia al mişcării pentru un creştinism social (de orientare socialistă).

Sub pretextul unei chestiuni dogmatice speciale, articolul — astfel nelipsit de o sumă de inexactităţi dogmatice (p. 70—74) — pare un adevărat manifest-program împotriva curentului neopatristic („neo-ortodox") reprezentat în teologia greacă actuală în direcţii diferite de un Yannaras, Zizioulas, Nellas, de pe poziţiile unui creştinism biblic şi angajat social. În orice caz, e vorba de o pledoarie împotriva unei teologii ortodoxe preocupate exclusiv (sub influenţa teologiei ruseşti din diaspora) de textele şi problematica mistică a teologiei patristice şi bizantine reinterpretate în categorii filosofice personalist-existenţialiste. Pe lângă faptul că ar reprezenta, în opinia prof. Agouridis, o „influenţă neoplatonică" în creştinism şi o „preocupare conjuncturală şi simptomatică **numai** (!) a lui Dionisie Areopagitul şi a comentatorului său, Maxim Mărturisitorul", „misticismul" personalist bizantin a reflecta, în ultimă analiză, de fapt „poziţii ascetice aristocratice misticizante dictate de exigenţa de unitate şi armonie generale în Evul mediu". Preocuparea exclusivă cu această problematică mistico-patristică ar semnifica o mişcare de recul şi de refugiu din faţa problemelor sociale grave ale lumii şi societăţii actuale, o „pierdere a contactului de realitatea contemporană". Absolutizarea ei e chiar „periculoasă", pentru că „ne depărtează de tema centrală a problematicii creştine: eshatologia, din care izvorăşte dinamica socială a Evangheliei Bisericii şi lupta istorică dramatică şi specifică a lui Dumnezeu şi a Bisericii Lui pentru libertate umană şi o societate umană" (p. 74).

Numărul 37, ian.-mart. 1991, al aceleiaşi reviste „Sýnaxi" e consacrat în principal răspunsul celor vizaţi în critica prof. Agouridis: P.S. Ioannis Zizioulas şi Ch. Yannaras. Răspunsul acestuia din urmă (**Despre un cadavru împuşcat sau despre deviaţii existenţialiste şi personaliste**, p. 37—45) se menţine pe o linie mai degrabă subiectiv-personală, insistând mai ales asupra ca-

racterului riscant și neacoperit pe texte al multora din aserțiunile polemice ale prof. Agouridis la adresa cărților sale. Doar două puncte sunt dezvoltate mai pe larg: precizarea semnificației recursului său la filosofia lui Heidegger (răstălmăcit de comentatori, după Y.) și, respectiv, a insistenței sale (iarăși răstălmăcite) pe noțiunile de „persoană" și „eros" în ontologia sa personală.

Spre deosebire de acesta, articolul-răspuns al mitropolitului **Ioannis** (Zizioulas) al Pergamului: **Existența lui Dumnezeu și existența omului. Încercare de dialog teologic (Tò eînai toû Theoû kaì tò einai toû anthrópou. Apopeíra theologikoù dialógou,** p. 11—36) se distinge prin caracterul său nepolemic, sistematic, și o înaltă ținută teoretică. El se vrea un amplu și detaliat răspuns, obiectiv, principial, sistematizat pe puncte, la criticile formulate la adresa „ontologiei persoanei" susținută în studiile sale, de către profesorii I. Panagopoulos (1985) și S. Agouridis (1990).

Articolul începe cu câteva considerații de metodă, subliniind „necesitatea" acută „a unui dialog teologic serios" în teologia ortodoxă greacă divizată în școli și partide, dialog „practic inexistent" și grevat puternic de considerații „afectiv-sentimentale și ideologice" (p. 11—12). Totodată, se apără legitimitatea „interpretării" dogmelor Bisericii în limbajul și termenii filosofiei contemporane. „Nu faptul (inevitabil) al interpretării și folosirii categoriilor filosofice (neoplatonice în antichitate, personaliste în actualitate) e problema, ci „fidelitatea" interpretării față de Tradiția și întrebările omului contemporan. Interpretarea „nu este cu necesitate și o trădare"; mai mult, ea este indispensabilă „dacă vrem ca dogmele să nu rămână fără legătură cu existența și viața noastră" (p. 13—14).

În continuare, articolul răspunde la acuza unei influențe personaliste și existențialiste în teologia sa (p. 15—19). Mitropolitul Ioannis se delimitează succint, rând pe rând, de personalismele lui Mounier, Maritain (de extracție obiectivist-tomistă), M. Morè (prea subiectivist), Berdiaev (mistic și spiritualist) ca și de existențialism care, deși a văzut bine importanța libertății, n-a sesizat-o pe cea a iubirii și comuniunii. Deși toate aceste personalisme au făcut distincția individ-persoană, ele derivă în cele din urmă persoana din conștiință și socialitate (sobornost), ambele realități naturale, generice (p. 16). Respingând eticheta lui Agouridis de „ousiomah", P.S. Sa ține să sublinieze cu toată claritatea că în Treime „nu există opoziție între persoană și usie", că ele „nu se ciocnesc ca în personalism și existențialism", pentru că „libertatea e o stare pozitivă și afirmativă ce se identifică cu iubirea" (p. 17). „Punctul cel mai constant", recunoaște autorul, rămâne insistența sa pe axioma trinitară patristică (capadociană) a „monarhiei" Tatălui, cu alte cuvinte pe faptul că **Tatăl** e **cauza** existenței trinitare a lui Dumnezeu". Aceasta ar „face în mod real din persoană principiul cauzal al existenței divine. Din această teză putem scoate concluzia că „persoana e premergătoare ființei", dar numai accentuând că la Părinți nu e vorba de o opoziție (antiparáthesis) a ființei față de persoană" (p. 17—18). Două ar fi implicațiile acestei teze: 1. ea confirmă identificarea biblică și liturgică a lui Dumnezeu cu Tatăl (**ho Theòs kaì Patér**) și 2. „evită orice interpretare personalist-filosofică a lui Dumnezeu pentru că în acest caz e limpede că nu avem un concept general

de persoană pe care-l aplicăm şi lui Dumnezeu între altele, ci un concept cu totul concret concret" — Tatăl — revelat, deci pur teologic (p. 18). Nu poate fi vorba, deci, de „o proiecţie a filosofiei în teologie sau de o influenţă substanţială a personalismului şi existenţialismului" ci de faptul că „filosofia e folosită ca să arate o noţiune **nouă** de persoană" impusă de Revelaţia în Hristos (p. 19).

În secţiunea următoare (p. 21—25), articolul susţine argumentat, împotriva apofatismului generalizat al lui Lossky/Panagopoulos, legitimitatea unei „**ontologii**" divine. Distingând între existenţă-energii (faptul că există Dumnezeu), fiinţă-natură (ce este Dumnezeu) şi ipostas-persoană (**cine** şi **cum** este Dumnezeu), Părinţii Capadocieni şi Sf. Grigorie Palama au făcut ontologie (toate aceste categorii sunt ontologice). Nu faptul că există o ontologie a lui Dumnezeu e problema, ci felul ontologiei (p. 22). Apofatismul se referă doar la fiinţă (supra-esenţă) ori energii (supra-bunătate, supra-înţelepciune, etc.) nu la persoane. „Orice apofatism care se străduieşte să ajungă dincolo de persoane e străin de viaţa ortodoxă (. . .). Niciodată, dar niciodată, nu vom putea trece dincolo de persoanele Sf. Treimi, să vorbim despre un „Supra-Fiu" sau despre o triadicitate mistică în sine" (p. 24). Ontologia Sf. Treimi nu poate fi decât „**o ontologie personală-ipostatică**" (ibidem.) pentru că „nici fiinţa nici energiile nu au relaţie cu experienţa noastră decât „în persoană". Existenţa lui Dumnezeu pentru noi e personală, dar existenţa Lui personală e însăşi existenţa Lui şi ca atare e temă a ontologiei" (p. 25); pentru că „Dumnezeu nu a zis „Eu sunt fiinţa", ci „Eu sunt Cel ce sunt"; pentru că nu „Cel ce este" e din fiinţă, ci fiinţa din „Cel ce este", pentru că Însuşi „Cel ce este" cuprinde în sine existenţa" (Palama, **Triade** III, 2, 12) (p. 24).

Răspunsul la întrebarea retorică din titlul articolului prof. Agouridis nu poate fi „decât afirmativ": da, triadologia oferă baza antropologiei. „Problema e: cum?" Necreatul poate intra în contact cu creatul numai sub forma unei „comuniuni personale" (nu de natură) ori aceasta înseamnă că de ambele părţi trebuei să existe proprietatea persoanei. „Veriga" între Persoanele divine şi om e Chipul lui Dumnezeu iar acesta constă din existenţa personală a omului (p. 27, 28).

În final, articolul revine asupra importanţei decisive a „hristologiei" şi „istoriei mântuirii" (p. 28—30) în realizarea comuniunii „empiric-personale" dar având un „conţinut ontologic", al omului cu Dumnezeu, comuniune în care se concentrează mântuirea omului în dublul ei caracter istoric şi eshatologic-sacramental (p. 30—32) care o diferenţiază radical de anistorismul şi intelectualismul neoplatonic. „Persoana constituie o realitate eshatologică, dar în Biserică se poate gusta încă de acum adevărul ei. Aceasta e natura şi conţinutul Bisericii: să ofere oamenilor mărturia şi gustarea comuniunii eshatologice şi, prin urmare, a experienţei persoanei" (p. 31). „Numai ontologia persoanei având drept bază teologia trinitară poate asigura pe baze ontologice, nu simplu etice, caracterul comunitar al existenţei propriu eshatologiei" (p. 31).

În „concluzii", Mitropolitul Ioannis revine, insistând din nou, asupra caracterului prin excelenţă **teologic** (nu filosofic) revelaţional-istoric al noţiunii sale de persoană care devine „măsura şi canonul oricărei noţiuni de per-

soană". Teologia e chemată să influenţeze filosofia nu invers pentru că „Dumnezeu e măsura omului, nu omul e măsura lui Dumnezeu" (p. 33). Încă odată, „teologia nu este vrăjmaşa ontologiei, ci ea ambiţionează să-i dea acesteia conţinutul ei concret. Nu urmăreşte să disloce ontologia ci să o facă adevărată" (p. 33), adică personală.

Este limpede, deci, că P. S. Sa urmăreşte — aşa cum scria încă din 1977 — **nu** o „justificare teologică a filosofiei" pentru că „lumea şi filosofia nu vor putea dobândi o veritabilă ontologie decât dacă admit apriori pe Dumnezeu ca singura entitate a cărei „existenţă" e identică cu persoana şi libertatea" (**L'Etre ecclesial**, nota 30, p. 39); „filosofia va putea ajunge până la constatarea realităţii persoanei, singură teologia va putea vorbi de persoana autentică, veritabilă" (**ibid.** p. 36).

Insistenţa pe caracterul (teo-) ontologic al persoanei, pe faptul că ontologia nu se reduce la usiologie este impresionantă şi legitimă. Persistă însă tentaţia inversă a reducerii existenţei la persoană, a usiologiei la personologie. Deficienţele unei astfel de abordări **reductive** a relaţiei între usie şi persoană în plan divin se reflectă poate cel mai clar în relaţia **dialectică** postulată între Dumnezeul personal al Bibliei şi creaţie, relaţie descrisă în termeni de o savoare nominalist-existenţialistă greu contestabilă. Spre deosebire de divinitatea elină legată de cosmos, Dumnezeul Bibliei nu e doar liber faţă de lume ci „liber de orice obligaţie logică şi etică, un Dumnezeu arbitrar până la provocare (Rom. 9, 15) care nu dă seama unei Raţiuni sau Etici"! „Acesta era Dumnezeul Bibliei, ulterior noi l-am „raţionalizat" şi „moralizat", adică „elenizat" (**Christologie et existence**, p. 160). Simbolul „libertăţii" divine faţă de lume e „neantul" ca „noţiune absolută"! (p. 161). Faptul că la baza existenţei nu e fiinţa ci libertatea (p. 161) — ca şi cum libertatea n-ar fi libertatea a ceva, a cuiva, ci numai faţă de ceva — „ne eliberează nu numai filosofic şi intelectual de înlănţuirea gândirii de „axiome" obligatorii şi de „categorii" logice, ci şi de sclavia forjată în însăşi existenţa noastră de necesitatea biologică şi instinct" (p. 162). Ori acest limbaj dualist (protestant-barthain sau şestovian-berdiaevian) contrazice flagrant echilibrul ontologiei patristice care tocmai datorită balansului trinitar, nereductibil, între fiinţă şi persoană nu cade nici o secundă în **opoziţia dialectică falacioasă,** şi ca atare inacceptabilă, între **libertate şi fiinţă, libertate şi raţionalitate.**

Acelaşi dualism revine şi în ce priveşte relaţia dintre istoria ontologică-eshatologică a mântuirii şi istoria socială-etică a umanităţii. Această opoziţie se află în centrul răspunsului pe care P.S. Sa îl dă într-un „postscriptum" obiecţiei prof. Agouridis cum că „istoria nu confirmă" „revoluţionarea ontologiei" atribuită Capadocienilor: „e mai mult ca sigur — spune prof. Agouridis — că introducând termenul de **prósopon** în loc de **hypóstasis,** Capadocienii n-au creat o nouă epocă în spiritualitate Bisericii ... şi n-au urmărit să introducă o mişcare spirituală nouă, reformatoare, în istorie" (p. 71). Răspunzând, Mitropolitul Ioannis insistă asupra caracterului „eshatologic" al noţiunii de persoană — ca şi al Evangheliei — care rămâne „străin" şi neacceptat" ca atare în istorie. „Faptul că revoluţia conceptuală pe care au adus-o Capadocienii în teologia trinitară nu s-a transpus într-o mişcare socială nu trebuie să ne mire. Aşa cum lumea n-a devenit mai liberă în existenţa ei, istorică după propoveduirea Evangheliei, tot aşa şi faptul că lumea

creştină n-a devenit mai liberă odată cu noua terminologie (a Capadocienilor)" nu anulează „revoluţia în spaţiul ideilor legată de teologia trinitară a Capadocienilor, independent de aplicarea ei socială sau nu în istorie" (p. 35).

În ciuda formulării ei sociologizante inacceptabile ca atare — ea lasă realmente să se înţeleagă că fenomenele spirituale netrăite social n-ar avea confirmare istorică —, obiecţia prof. Agouridis atinge o problemă extrem de delicată, dureroasă chiar. Accentuarea unilaterală a naturii „teologice" şi „eshatologice" a ontologiei persoanei, care nu mai are un corespondent analogic: filosofic, social, juridic, politic, economic în plan natural. Pe lângă faptul că, astfel, orice dialog cu ştiinţele moderne ale naturii şi omului rămâne practic imposibil, o atare concepţie riscă să se instaleze într-o viziune dualistă şi pesimistă în ce priveşte relaţia dintre Istoria mântuirii şi istoria socială a umanităţii. Persoana devine astfel o categorie (răsăriteană!) strict teologică, liturgică, contemplativă, nu şi politică, socială, activă (ca în personalismele occidentale patetice, protestatare şi activiste, şi care nu s-ar ocupa de persoană, ci doar de individ!). Iar acest dualism a avut şi în trecut şi are şi în prezent, ca şi pe viitor, consecinţe istorice şi umane grave şi incalculabile. Un creştinism exclusiv eshatologic-liturgic-contemplativ riscă să abandoneze societăţile tuturor tiraniilor şi dictaturilor, individualiste şi colectiviste deopotrivă, cum s-a întâmplat mult prea adesea în chiar secolul nostru. Persoana = responsabilitate, afirmă păr. Stăniloae, lumea persoanelor este o „arhitectură de responsabilităţi" (M. Bahtin), atât pe „verticală" cât şi pe „orizontală". Ne place nu ne place, persoana este o realitate atât eshatologică cât şi istorică, teologică cât şi politică.

I.I.I.

SUMMARY

PERSON OR/AND ONTOLOGY IN THE CONTEMPORARY ORTHODOX THOUGHT

The paper starts from a recent statement of O. Clément claiming that the honour for developing the concept of **human** person belongs, to the Russian Christian thought of the second half of the XIX-th century and of the first half of the XX-th century (in the French diaspora). The Russian theologians and philosophers stressed the kenotical, sacrificial, mysterious, superessential, non-objectivable and non-conceptual, and therefore apophatical character of the person. They insisted on a negative definition of the person as "irreducibility to the nature" and so belonging to a divine super-natural "meta-ontology" (Lossky). This trend received an extreme dialectical, dualist, quasi-manichean expression in the existentialist personalism of N. Berdyaev ,who claimed an insoluble contradiction between person (as nonobjectivable spirit and freedom) and nature (as objectified and alienating necessity).

The author of this paper sees this slavophilian position renewed in an hellenophile context by some recent proeminent Greek orthodox theologions and philosophers: I. Zizioulas and Ch. Yannaras. Starting from the Cappadocian Trinitarian theology, they have developed two versions of an "on-

tology of the person", This personal ontology places as the ultimate ground of the existence not the impersonal essence or nature, but the personal liberty in communion and love. The person — as a theological, revelated, supernatural reality, as an ecclesial and eschatological hypostasis, distinct from the natural, biological, category of mere individuality — becomes the ontological category par excellence, an absolute concept.

The main theses of this personal ontology have been challenged from an historical point of view by Fr. Andrè de Halleux and by professor I. Panagopoulos from an Orthodox theological point of view. For the later, we have to go back to the Lossky's negative definition of the person as belonging to an apophatical meta-ontology.

The author of this paper questions the philosophical coherence and the patristical legitimity of the positions on person expressed by both Zizioulas/Yannaras and Lossky/Panagopoulos. Philosophically, they imply an reductive-dialectical approach of the relation between person/hypóstasis and essence/nature: the essence is reduced to the person and the person to grace; the ontology is either reduced to personology or discredited to mere physiology or biology. The nature appears, as in existentialism, as a given datum imprisoned by the necesity and as such it has to be constantly overcomed by the liberty of the person.

This vision contradicts the clear thought of St. Maximus the Confessor for whom, both in God and in man, the liberty belongs to the nature not to the person, which only actuates the virtualities of the nature/essence. This balanced position of an ontological personalism has been clearly manintained and developed in the Romanian theology from 1943 on by Fr. D. Stăniloae.

In conclusion: the relationship between person and nature in God and in man has an analogical not dialectical character; the authentic personology do not discredit but assumes and perfects the ontology. The essence is not a mere given „datum" but also a gift („donum") which implies a personal giver („donans"). In a genuine personalistic view, ontology becomes donology, or better, onto-dono-logy (I.I.I.).

Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi, Sibiu

PATRIARCH CYRIL LUCARIS' TIES WITH TRANSYLVANIAN PROTESTANTS

Martin Luther's references to the Orthodox Church[1] and Philip Melanchton's wide interest for contacts with Eastern churchmen — for whom he prepared a Greek translation of the Augsburg Confession[2] — are relevant for any survey of Orthodox-Protestant relations. A breaking of ground in the field of these ties was done through Patriarch Jeremiah II's correspondence with Tübingen Lutheran divines.[3]

But the person who figures most prominently in the history of Orthodox-Protestant relations is that of Cyril Lucaris (1570—1638). He surpassed all those before him interested in such contacts and many of the later ecumenically-minded Eastern churchmen through the constancy and variety of his connections with Protestants, which covered his entire public career.

An exchange of letters which Cyril had during his student years in Padua with the German Protestant scholars David Höschel and Friedrich Sylberg represents his first known contact with Protestants.[4]

1 I. Karmiris, *Die Einstellung Luthers der Orthodoxen Kirche gegenüber*, in: *Luther et la Reforme Allemande dans une perspective oecumenique*, Les Editions du Centre Orthodoxe, Chambesy, 1983, p. 389—390.

2 Steven Runciman, *The Great Church in Captivity; A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Great War of Independence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, p. 246; Georges Florovsky, *The Greek Version of the Augsburg Confession*, in: *Christianity and Culture*, Nordland Publishing Company, Belmont, Mass., 1974, p. 157—160.

3 Ernst Benz, "*La Confession d'Augsbourg et Byzance au XVIe siecle*", *Irenikon*, XXIX, 1956, p. 390—405; Berthold Korthe, "Early Lutheran Relations with the Eastern Church", *The Lutheran Quarterly*, 9, 1957, p. 53—59; G. Florovsky, *Patriarch Jeremiah II and the Lutheran Divines*, in: *Christianity and Culture*, p. 143—155; George Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople; The Correspondence between the Tübingen Theologians and Patriarch Jeremiah II of Constantinople on the Augsburg Confession*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Mass., 1982, p. 20—24; Ioan I. Ică, „Importanța dogmatică a Răspunsurilor patriarhului Ieremia al II-lea", *Ortodoxia*, 1961, 3, p. 368—392; Ștefan Sandu, „Teologia mărturisirilor de credință luterane și ortodoxe", *Ortodoxia*, 1991, 3, p. 80—94.

4 Richard Schlier, *Der Patriarch Kyrill Lukaris von Konstantinopel. Sein Leben und sein Glaubensbekenntnis*, Marburg, 1927, p. 11; Germanos, Metropolitan of Thyateira, *Kyrillos Loukaris 1572—1638; A Struggle for Preponderence between Catholic and Protestant Powers*, S.P.C.K., London, 1951, p. 10.

Cyril's participation as envoy of Patriarch Meletius Pegas of Alexandria in the attempt to stop or at least limit the union with Rome of a segment of the Orthodox population in Poland at Brest-Litovsk in 1596 provided the framework for his better acquaintance with Protestantism through followers of this creed in Vilnius or in the home of prince Constantine Ostrogsky, "a friend of the Protestants",[5] where he found refuge in the face of those who sought to arrest him for participation in activities against the planned union.

Cyril did not take part in the Vilnius Conference (15—30 May 1599), held in prince Ostrogsky's palace for the purpose of forging an Orthodox — Protestant confederation in Poland,[6] as he was then out of the country. But it was upon him that Meletius Pegas entrusted the mission of conveying his response to the proposals put forward by the conference. Thomas Smith, a professor of St. Magdalen College in Oxford and one of the earliest biographers of Lucaris, believed that the envoy preferred not to hand the patriarchal response to its addressees nor to make it public for fear of not irritating the Polish sovereign and the Roman Church.[7] Within the same context Smith mentioned the controversial 1601 letter, which Lucaris sent to Demetrius Solikowski, the Catholic archbischop of Lvov, to whom Lucaris allegedly presented a confession of faith.[8] In the first part of that letter Cyril recalled contradictions between Orthodox and Protestants and claimed that according to scholars there was no difference between the Orthodox and the Catholic Churches.[9] If the letter was indeed written by Cyril, it is very likely that he did this in order to appease the enmity of Catholics while he was still in Poland. For in a sermon prepared during the same year he pointed to differences between the two Churches with respect to the Eucharist: the use of leavened bread, the access of lay communicants to the chalice and the need for the same to go to confession prior to receiving communion.[10] Those remarks were made by Lucaris in Moldavia, where in 1597 Bernardin Quirini, Cyril's compatriot, began his work as bishop for the Catholics of Moldavia and Wallachia, having his residence at the Franciscan monastery in Bacău.[11] Moldavia was then headed by Ieremia Movilă, whose brother Gheorghe

5 R. Schlier, *op. cit.*, p. 13.

6 Domet Oljancin, „Zur Frage der Generalkonföderation zwischen Protestanten und Orthodoxen in Wilna 1599", *Kyrios*, I, 1936, p. 29—31.

7 Thomas Smith, *An Account of the Greek Church as to its Doctrine and Rites of Worship; with Several Historicall Remarks interpreted, relating thereunto. To which is added An Account of the State of the Greek Church under the Government of Cyrillus Lucaris, Patriarch of Constantinople, with a relation of his Sufferings and Death*, London, MDCLXXX, p. 246.

8 Ibidem. Irineu Mihălcescu (*Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*, Leipzig, 1904, p. 263) noted about this letter: „Wahrscheinlich ist alles nur jesuitische Erdichtung".

9 Georg Hofmann, *Patriarch Kyrillos Lukaris und die römische Kirche*, Orientalia Christiana, XV, Roma, 1929, p. 15.

10 Keetje Rozemond (ed.), *Cyrille Lucar: Sermons 1598—1602*, Brill, Leiden, 1974, p. 106.

11 Romulus Cândea, *Der Katholizismus in der Donaufürstentümern. Sein Verhältnis zum Staat und der Gesellschaft*, Leipzig, 1916, p. 53.

Movilă was the country's metropolitan, both men having been known for their friendly relations with the neighbouring Catholic kingdom of Poland and for contacts with the Pope.[12]

If up to this point Lucaris' ties with Protestants are rather implied from a series of circumstances in which he was involved, from now on there is an abundance of information, which helps historians to present also the content of such ties, though their interpretation remains controversial.[13]

Cyril's most extended ties were those which he had with Cornelius Haga, who from 1602 served as Dutch ambassador to the Ottoman Porte. In 1602 Cyril, who the previous year had become patriarch of Alexandria, renewed an earlier acquaintance with Haga,[14] which would turn into a lasting and sincere friendship. The ambassador would repeatedly use his country's privileged political and commercial position to intercede with the Ottoman authorities on behalf of Lucaris.[15]

It was of Haga that Cyril asked to mediate the reception of Protestant books. The Dutch ambassador put the Alexandrian patriarch in touch with Jan Uytenbogaert, a Reformed pastor who in 1610 joined the Arminian movement becoming its major organizer, one of its most able representatives,[16] the main author of the Remonstrance.[17] Destined by its 46 signatories to be a document of tolerance,[18] of concord between Arminians and Gomarists — the former being known for their emphasis on the love of God and consequently opposed to the idea of predestination — the Remonstrance states that the election of people for the eternal life depends on their deeds in this life and that Christ died for all people.[19] It is not known whether it was on the basis of his theological stance or on his position as pastor at the court of Maurice of Orange that Cornelius Haga found Uytenbogaert suited for a relationship with the Eastern churchman. The letter which the Alexandrian patriarch sent to Uytenbogaert from Târgovişte October 1613, his second message to the Dutch theologian, shows his concern for issues like free will and predestination,[20] while the Arminians' affirmation of the former and rejection of the latter might have been seen by Cyril as something which he had in common with Uytenbogaert. In his

12 Ioan V. Dură, „Figuri de ierarhi moldoveni: Mitropolitul Gheorghe Movilă", *Biserica Ortodoxă Română*, LXXXIX, 1971, 1—2, p. 187—203; Cesare Alzati, *Terra Romena tra oriente e occidente — Chiese ed etnie nel tarde '500.* Milano, 1982, p. 207—217.

13 Keetje Rozemond, „Patriarch Kyrill Lukaris und seine Begegnung mit dem Protestantismus des 17. Jahrhunderts", *Kirche im Osten*, 13, 1970, p. 9—17.

14 George A. Hadjiantoniou, *Protestant Patriarch; The Life of Cyril Lucaris (1572—1638) Patriarch of Constantinople*, John Knox Press, Richmond, Virginia, 1961, p. 40.

15 Germanos, *op. cit.*, p. 18—19.

16 M.F. de Vries, *Wij waren er eerden den gij*, Leiden, 1988, p. 20.

17 Dr. G. J. Hoenderdaal, „Remonstrantie en Contraremonstratie", *Nederlands Archief voor Kerkgeshiedenis*, 1970, p. 52.

18 *Ibidem*, p. 60.

19 Owen Chadwick, The Reformation, vol. VII of *The Pelican History of the Church*, 1970, p. 220.

20 G. Hadjiantoniou, *op. cit.*, p. 44.

letter, "a genuine theological dissertation"[21] Cyril expounded the Orthodox sacramental theology and the polity of the Eastern Church. Noteworthy is also the fact that a representative of the Gomarists, Festus Hominus[22] was among Cyril's correspondents.[23]

Of David Le Leu de Wilhelm, another Dutch theologian with whom Cyril was in touch, the patriarch demanded a book on free will and predestination, Cyril's correspondence with him showing that he was familiar with the literature on the disputes between Arminians and Gomarists.[24]

Cornelius Haga mediated also Cyril's acquaintance with the Swiss pastor Antoine Leger, who arrived in Constantinople in the fall of 1628 as chaplain of the Dutch embassy,[25] and who would play a leading role in the publication of a Calvinistic confession of faith under Cyril's name.[26]

In a time when the Catholic diplomatic representatives' opposition to Cyril was mounting, the patriarch befriended still another Protestant, Sir Thomas Roe, the British ambassador to the Porte,[27] who would help him establish ties with the Canterbury archbishops George Abbot and William Laud and with king Charles I.[28]

A letter which Cyril sent on 6 September 1618 to Antonio de Dominis, former archbishop of Spalato, a convert to Anglicanism, contains information particularly relevant for our topic:

> Invocationes sanctorum quam obfuscent Christi domini gloriam antehac non capiebam; sed obstinate quondam adversus virum doctum Marcum Fuxium Transylvanum per duo mea scripta defendebam. At ille suo responso ita mea refutavit argumenta, ut non mihi fuerit opus amplius alia lectione ut errorem meam cognoscerem; et nunc dominum testor, in recitandis publicis officiis, summo dolore, tantis circumstantiis audio invocari sanctos, relicto Jesu Christo, observoque quam inde magnum detrimentum animabus redundet: sic ut ergo in istis, ita me tua sanctitas sciat in pluribus aliis reformatum. Cognovi n. per Dei gratiam quid sit habere pro certa et sicura norma salutis verbum Dei, et quid humana somnia placitaque sequi, quidque sit super fundamentum preciosa aedificare, et quid ligna, foenum et stipulam.[29]
>
> (Earlier I did not comprehend the degree to which the invocation of saints offended the glory of the Lord Christ; however, previously, in two of my writings, I defended it obstinately against the learned man Marcus Fuchs the Transylvanian. But in his response he refuted my arguments in such a way that I needed no other readings in order to acknowledge my mistake; and now the Lord is my witness that in the performance of public offices I hear with great pain on many occasions the saints being invoked with the neglect of Jesus Christ and I notice how much damage for souls comes from this; thus in this respect as in so many others Your Holiness should know me to be reformed. By the grace of God I have realized what it means to have the word of God as un-

21 R. Belmont, "Le patriarche Cyrille Lukaris et l'Union des Eglises", *Irenikon*, XV, 1938, p. 543.
22 G. J. Hoenderdaal, *art. cit.*, p. 60.
23 Cyril's letter to Hominus in G. Hofmann, *op. cit.*, p. 53—55.
24 R. Schlier, *op. cit.*, p. 24, n. 88.
25 G. Hadjiantoniou, *op. cit.*, p. 92.
26 K. Rozemond, *Patriarch Kyrill Lukaris und seine Begegnung...*, p. 14—17.
27 Th. Smith, *op. cit.*, p. 254.
28 Germanos, *op. cit.*, p. 14.

shakeable and stable norm of salvation and what (it means) to follow the human phantasies and precepts, what it is to build precious things on a foundation and what (it is to build) wood, hay and straw.)

Marcus Fuchs, mentioned in the above letter, was born in the Transylvanian city of Braşov in 1557 as the son of Nicolaus Fuchs, the Lutheran pastor of Hărman (Honigberg). After his university training in Germany, in 1582 he assumed a teaching position in his native town, and four years later he became pastor in the same city. From 1590 to 1602 he continued his father's work as pastor in Hărman, then in Râşnov (Rosenau) until 25 November 1605 when he succeeded Simon Massa as city pastor (Stadtpfarer) of Braşov, a position which earned him prestige among his contemporaries.[30] Reference is also made here to Simon Massa as the two men were particularly connected through a chronicle to which both of them contributed significantly. Even though in earlier manuscripts the chronicle bore the title "Marci Fuchsii Chronica...",[31] its first part, covering the years 990—1586, was written exclusively by Simon Massa. The major part of the section on 1586—1608 period is also due to Massa, with certain additions by Fuchs, while the final part, about the years 1605—1618, comes entirely from Fuchs.[32] Varied handwritten copies of the chronicle were circulated prior to 1847, when its post — 1586 part was first published in Braşov as **Notatio historica rerum gestarum in Hungaria et Transsilvania etc. ab anno Christi 1586 usque ad haec nostra tempora (1618).**[33]

In his letter to Marc Antonio de Dominis, Cyril did not indicate the date of his dialogue with the Transylvanian pastor. R. Schlier[34] and G. Hering[35] believe that the two churchmen met in 1601. The opinion according to which Cyril traveled that year in Transylvania, where the Protestants paid him 500 tallers in order to sustain a polemic against the Catholics is rather untenable.[36] In suggesting 1613 as the year of their encounter, K. Rozemond[37] started from the information according to which Fuchs had been introduced to Cyril by his countrymen Michael Forgats and Johann Benkner.[38] The latter went on a mission to Constantinople from 19 October 1612 to 13 January 1613, and Cyril was in the Ottoman capital during the month of October. The trip of the two Transylvanian envoys to the princes of

29 Emile Legrand, *Bibliographie hellenique ou description raisonnèe des ouvrages publies par des grecs au dix-septieme siècle*, Paris, 1896, vol. IV, p. 336.

30 Joseph Trausch, *Schriftsteller-Lexikon oder biographisch-literarische Denk-Blätter der Siebenbürgen Deutsche*, Kronstadt, 1868, p. 386—387; Gross, „Simon Massa und Markus Fuchs:, in *Quellen der Geschichte der Stadt Brasso*, IV Braşov, 1903, p. XXXXIX.

31 Gross, *op. cit.*, p. LII.

32 Gross (1909), p. XLVIII.

33 J. Trausch, *op. cit.*, p. 386—387.

34 R. Schlier, *op. cit.*, p. 20.

35 Gunar Hering, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620—1638*, Wiesbaden, 1968, p. 21.

36 Teodor Bodogae, *Din istoria Bisericii Ortodoxe de acum 300 de ani*, Sibiu, 1943, p. 39, n. 2.

37 K. Rozemond, *Cyrille Lucar: Sermons*, p. 15—16.

38 J. Trausch, *op. cit.*, p. 386—387.

Wallachia and Moldavia in 1613,[39] the same year that Cyril himself arrived at the court of Radu Mihnea in Târgovişte, seems to favour the opinion that Cyril and Fuchs became acquainted at this point and not earlier. In his chronicle, the Transylvanian Saxon pastor wrote nothing about Cyril or his discussion with him.

It would have been interesting to know Fuchs's theological position in a time when supporters of „cryptocalvinism" existed also in the Lutheran Church in Transylvania. In trying to define the relation between the two natures in Christ, the „cryptocalvinists" limited or even rejected the doctrine of **communicatio idiomatum**, while the strict Lutherans emphasized it.[40] The major representative of this trend among Transylvanian Saxons was Simon Paulinus, a pastor in Sighişoara (Schessburg), who for a time enjoyed the support of his Church's superintendent.[41] One of the leading followers of "cryptocalvinism" in the Braşov area was Simon Massa,[42] Fuchs's predecessor in Râşnov and Braşov, whom a Saxon chronicle labeled as "cryptocalvinista".[43] It could have happened that Fuchs was chosen by the Saxon communities in Râşnov and Braşov to succeed Massa precisely because he shared his predecessor's theological outlook.[44] The cryptocalvinist trend was still a burning issue in the Lutheran Church in Transylvania at the May 1619 meeting of its synod.[45]

According to the above letter, Cyril presented the Orthodox view on the invocation of saints in two of his writings but the quoted document does not indicate his supporting arguments. This issue had already been tackled in the celebrated correspondence between Patriarch Jeremiah II and the Tübingen theologians. As that exchange of letters was published at Wittemberg in 1582,[46] Jeremiah's defence of the Orthodox practice might have attracted Cyril's attention. In his first response, Jeremiah underlined the fact that, **stricto sensu,** the invocation is addressed only to God, but the intercession by saints is necessary for those who before dying repented but have not received absolution of their sins.[47] The ecumenical patriarch's argument was enlarged in the second response in which — based on Job 42: 7-8 — he talked about the power of praying for one another, through the invocation of saints demons being driven out, sickness banished and temptations averted.[48] The saints' intercessory position stems from their quality as friends, sons, and inheritors of God (John 1:12; Gal. 4:7) and from the indwelling divine grace. By the Word's incarnation (according to

39 *Ibidem*, p. 333.

40 Justo L. Gonzales, *A History of Christian Thought*, III, Abingdon, Nashville, 1975, p. 117.

41 Friedrich Teutsch, *Geschichte der ev. Kirche in Siebenbürgen*, I (1150—1699), Sibiu, 1921, p. 410.

42 Hermann Pitters, „Geschichte der evangelischen Kirche A.B. in Siebenbürgen seit 1550", p. 50.

43 *Quellen zur Geschichte der Stadt Brasso*, IV, p. 342.

44 R. Schlier (*op. cit.*, p. 20) calls the Transylvanian pastor „den Reformierten Marcus Fuxius".

45 F. Teutsch, *op. cit.*, p. 410.

46 G. Mastrantonis, *op. cit.*, p. 15.

47 *Ibidem*, p. 90—91. See also Ioan I. Ică, art. cit., p. 387—388.

48 G. Mastrantonis, *op. cit.*, p. 191.

Romans 8:14—17) those who are moved by the Spirit of God, i.e. the saints, are coinheritors and cosharers with Christ of the glory of God's Kingdom, and thus they rank even above the angels, who are only "ministering spirist" (Hebrew 1:14). Hence, by the invocation of saints, Christians follow the Lord's urge to pray for each other and this is based on the saints' being friends of God.[49]

If indeed Cyril accepted Fuchs' view, as he himself confessed in his letter to de Dominis, this opinion did not become definitive with him and did not have practical effects, since on other occasions he accepted the invocation of saints and even canonized a number of them.[50]

Patriarch Cyril Lucaris' position in relation to Fuchs can be better understood in light of the second moment of his ties with Transylvanian Protestants: his correspondence with Gabriel Bethlen, the calvinist prince of Transylvania (1613—1629). Even though Bethlen's letter has not been preserved, we can approximate its main points from the answer which Cyril wrote on 2 September 1629. In his letter, the Transylvanian ruler asked the Ecumenical Patriarch's approval for the conversion to the Calvinistic faith of the Romanian Orthodox in Transylvania. Their priests — he argued — were rude and unlearned, not able even to read, less so to understand and teach the Holy Gospels.[51]

Expressing distress about the situation of the Orthodox in Transylvania, as described by Bethlen, Cyril informed his correspondent that only because he was prevented by urgent tasks in Constantinople he did not go himself to those places to teach the religion of Christ and purge the people's morals.

Patriarchal consent to the conversion of Orthodox people to Calvinism by urging Gennadios, the metropolitan of Transylvania, to acquiesce in the prince's action was entirely ruled out by Cyril in light of the obligations incumbent upon his office. Even if the Turks approve of Bethlen's plans, they could be carried out only by severing the blood ties between Romanians in Transylvania and their brothers in Wallachia and Moldavia and against the armed or secret opposition of the princes of these countries.

Arguments against plans for the conversion of Romanians are also drawn by Cyril from the content of the faith. The Transylvanian prince's faith is different from that confessed by the Eastern Church. Therefore, his overt or covert consent to such a desertion is regarded by Cyril to be a sin for which even all earthly punishments could not earn him pardon. Since one's salvation of his soul prevails upon his earthly rescue, it is unpardonable to devise political plans for wordly gains at the expense of one's faith.

Cyril concluded his letter by saying that as it was not fit for a man in his position to wage battle, he would pray to God to mercifully send His Holy Spirit to this infelicitous nation and to protect the prince's life.

This correspondence can be properly understood only within the wider

---

49 Varlaam, *Opere*, București, 1984, p. 223.

50 R. Schlier, *op. cit.*, p. 29; Germanos, *op. cit.*, p. 15.

51 A complete rendition of the letter in Niculae M. Popescu, *„Chiril Lucaris și ortodoxia română ardeleană"*, București, 1946, p. 19—21.

context of international politics[52] and of the Transylvanian prince's religious goals. In 1613, when Gabriel Bethlen became prince of Transylvania, he inaugurated "a glorious and sensible rule"[53] over that principality.

Having been involved in the fight against the Habsburgs long before his election to the throne of Transylvania, in 1618,when the Thirty Year War broke out, Gabriel Bethlen sided with the Protestant coalition. He did not join the battle immediately as he was in the process of settling a territorial dispute with the Ottoman Porte.[54] A year later, in 1619, the Hungarian Protestant leaders asked for his assistance in organising their uprising against the emperor.[55] Bethlen's participation in hostilities against the Habsburgs proved very fruitful for him and on 25 August 1620 the Diet elected him king of Hungary, thus fulfilling a dream which he had nourished for quite some time.[56] But this was not to last long. Through the Peace Treaty of 6 January 1622 Bethlen gave up his title as king of Hungary.[57] In exchange for that he was allowed to preserve dominion over the seven counties in Partium and Upper Hungary. That way "the prestige, the political and military power ot Transylvania — which returned to its 1541 borders — increased considerably establishing the principality among the influential states of Central Europe".[58] Other two campaigns ended inconclusively with slight losses for Bethlen. In the meantime he had married the Protestant German Princess Catherine of Brandenburg. He even considered joining the Hague Confederation established in 1626 by England, Denmark and the Netherlands.[59]

While in 1626 he was still entertaining hopes for a successful participation in the anti-Habsburg campaign — in the fall of that year he sent an emissary to the new English king Charles I — by 1628 his views of the Protestant coalition seemed to be less optimistic.[60]

It was under such circumstances that Bethlen began to work toward the creation of a Protestant kingdom of Dacia. This idea was not new. Already in 1620 he talked to Abraham of Dolha, the emissary of Friedrik of the Palatinate, about his intention of approaching the patriarch of Constantinople on the issue of a Protestant-Orthodox union.[61] Whether the idea of a kingdom made up of Transylvania, Wallachia and Moldavia was his own or it was suggested to Bethlen by the Habsburgs, as some contemporary texts seem to infer,[62] is less significant. What is important is the fact that the Transylvanian prince worked earnestly for its realization, probably bearing in

52 Ştefan Andreescu, *Restitutio Daciae*, II, Bucureşti, 1989, p. 110—111.

53 Nicolae Iorga, *Istoria Românilor din Ardeal şi Ungaria*, Bucureşti, 1989, p. 160.

54 Maja Deppner, *Das Fürstentum Siebenbürgen in Dreissigjährigen Krieg*, Stuttgart, 1938, p. 37.

55 *Ibidem*, p. 39.

56 *Ibidem*, p. 66.

57 *Ibidem*, p. 90.

58 Paul Cernovodeanu, „Transilvania şi războiul de 30 de ani", *Studii şi Articole de Istorie*, XXI, 1973, p. 18.

59 M. Deppner, *op. cit.*, p. 110.

60 Petru Bunta, *Gabriel Bethlen*, Bucureşti, 1981, p. 214.

61 *Ibidem*, p. 234.

62 St. Andreescu, *op. cit.*, p. 104—105.

mind the example of the short-lived union of the three Romanian principalities achieved in 1600 by Michael the Brave, of which Bethlen had been an eye-witness.[63]

Bethlen's plans were based on a long history of political, economic and spiritual ties between the three Romanian lands.[64] In the first year of his reign Bethlen himself signed a treaty with Radu Mihnea of Wallachia and Ştefan Tomşa of Moldavia, whereby the three princes pledged "to live as brothers and not desert one another till their death".[65]

That was the context within which Bethlen wrote to Cyril Lucaris in an attempt to win the patriarch's approval for the conversion to Calvinism of the Romanians in Transylvania. He was certainly encouraged by the publication in the course of that year of a Calvinistic confession of faith under Cyril's name.[66] He might have also counted on his relations through correspondence with Cornelius Haga and Sir Thomas Roe, the Dutch and British ambassadors to the Porte,[67] both of whom enjoyed the ecumenical patriarch's friendship. There was also a community of political interests between the prince and the patriarch as both of them were opposed to the Catholic king of Poland. The year 1629 witnessed an intense diplomatic activity originating at the Swedish and the Transylvanian courts in the hope of forging an anti-Polish coalition to include also the Russians and the Turks. One of Bethlen's envoys to Constantinople spoke of Cyril's readiness to support the former's plans. On the basis of that information, Bethlen's permanent representative in Constantinople was asked to enter into conversation with the ecumenical patriarch and Cornelius Haga about the conclusion of an alliance with the Porte against Poland.[68] For that purpose, two special envoys, Charles d'Assideuil Marquis de Talleyrand and Jacques Roussel, were dispatched to the Ottoman capital. These two might have carried also the letter through which Bethlen sought Cyril's support for the conversion to Calvinism of the Romanians in Transylvania, as shortly after their arrival in Constantinople one of them, Jacques Roussel, went to see the patriarch.[69]

In writing this letter Bethlen was consistent with his religious policy and with that of one of his predecessors. As early as 1566, during the reign of prince John Sigismund Zapolya, a Calvinist bishop was thrust upon Orthodox Romanians in Transylvania.[70]

63 P. Bunta, *op. cit.*, p. 234.

64 *Ibidem*, p. 218.

65 S Andreescu, *op. cit.*, p. 103.

66 For a recent Orthodox viewpoint on the authenticity of this confession see Ioannis Karmiris, „Peri toû problema tês legomenes «Leukariou» Homologias", *Theologia*, 56, 1985, 4, p. 657—688.

67 As the initial attitude of the English court toward Bethlen was one of distrust, Thomas Roe was instructed to hinder the Transylvanian prince's interventions at the Porte. Later the same ambassador was urged to do his best to support Bethlen. M. Deppner, *op. cit.*, p. 110—111.

68 G. Hering, *op. cit.*, p. 214.

69 *Ibidem*, p. 216—217.

70 Ştefan Meteş, *Istoria Bisericii Româneşti din Transilvania*, I, Sibiu, 1935, p. 81.

After a relaxation during the rule of princes belonging to the Bathory family, the movement for religious reform among Romanians gained new impetus through Gabriel Bethlen.[71] His attitude toward the Romanians in his realm was part of the general plan to create a Protestant Transylvania. In 1615, in a diploma confirming Teofil of Prislop as metropolitan of Transylvania, he requested all those who had alienated Romanian church property to return it entirely to the original owners. Severe fines were imposed on those refusing to obey the order.[72] Bethlen granted privileges to the Romanian priests whom he relieved from serfdom obligations, allowing them to move around freely. He deemed the schools to be an important means for the furthering of his religious policy.[73] Schools to enroll the sons of Romanian serfs for their training as pastors were set up in Alba Iulia, Lugoj, Caransebeş, Haţeg, Hunedoara and Făgăraş. The landowner who would hinder the youngsters in the attendance of such schools was to pay 300 florins in fines.[74] For the same purpose of creating a strong Protestant intelligentsia in Transylvania, Bethlen sent promising young people to study at foreign universities and invited professors from abroad to come and teach at the academy of Alba Iulia.[75]

During the same period, Orthodox schools were operating in monasteries and at village and town churches in the modest form of courses for the training of monks and for the instruction of children from neighbouring villages. There is evidence that such a course was taught at Prislop monastery in 1614.[76] And it was from that monastery and in the same year that Teofil came to Alba Iulia — with Bethlen's consent — to become metropolitan of Transylvania.[77] Outstanding among the Romanian Orthodox establishments in Transylvania was the school of St. Nicholas church in Scheii Braşovului reorganized in 1597.[78]

Bethlen was aware of the role a more lenient metropolitan could play in furthering his religious plans[79] and in 1627 he replaced metropolitan Dosoftei, of Moldavian origin, with Gennadios, a member of the Romanian Transylvanian gentry. In spite of the conditions imposed on him by Bethlen, the new metropolitan managed to avoid doctrinal and canonical compromises and maintained ties with hierarchs and princes of Moldavia. Later he sponsored the publication of Orthodox literature for his people and even established a printing press at his headquarters in Alba Iulia.[80] When hard-pressed by the prince to accept Calvinistic doctrines he seems to have war-

71 I. Revesz, *La Reforme et les Roumains de Transylvanie*, Budapest, 1937, p. 25.

72 Nicolae Dobrescu, *Fragmente privitoare la istoria Bisericii române*, Budapest, 1905, p. 19—22; Juhasz Istvan, *A Reformáció az Erdélyi Románok között*, Cluj, 1940, p. 138.

73 Juhasz I, *op. cit.*, p. 136.

74 St. Meteş, *op. cit.*, p. 494—495.

75 P. Bunta, *op. cit.*, p. 132—134.

76 Mircea Păcurariu, *Istoria Mănăstirii Prislop*, Arad, 1986, p. 70.

77 St. Meteş, *op. cit.*, p. 185.

78 Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, II, Bucureşti, 1981, p. 254. Vasile Oltean, *Şcoala românească din Scheii Braşovului*, Bucureşti, 1989.

79 Juhasz I, *op. cit.*, p. 138.

80 M. Păcurariu, *Istoria Bisericii* . . ., II, p. 62—63.

ned Bethlen about the need for such a move to be sanctioned by the ecumenical patriarch. That was no doubt a further reason for Bethlen's writing to Cyril.

The patriarch's answer to Bethlen shows him to have been very firm in his resolve to defend from slipping away even the Orthodox at the outer fringes of his jurisdiction, for even at the mere participation of Orthodox people at Reformed services, performed by Antoine Leger, Cyril was likely to react with the excommunication of those attending.[81]

Noteworthy is also the fact that in the late 1628 or early 1629 Cyril ordained Longhin Corenici as metropolitan of Ineu in Western Transylvania. Even though this ordination cannot be directly linked to the oposition to Bethlen's religious policy, it still stands as a positive measure on the part of the ecumenical patriarch in support of the Orthodox in that province.[82]

The relevance of the two instances presented here goes beyond their being another illustration of Cyril's wavering between concessions made privately to Protestant doctrines and a firm stand in defense of his Church. They are the first cases on record of contacts between Protestants in Transylvania — a Lutheran pastor and a Calvinist prince — with an Eastern patriarch and are properly understood only within the wider context of Cyril's longstanding ties with the Romanians.

REZUMAT

RELAȚIILE PATRIARHULUI CIRIL LUCARIS CU PROTESTANȚI TRANSILVĂNENI

În contextul raporturilor pe care Ciril Lucaris, patriarh al Alexandriei (1601—1620) și apoi al Constantinopolului (1620—1638), le-a avut cu diferite personalități politice și bisericești protestante se înscriu și relațiile sale cu pastorul luteran Marcus Fuchs și principele calvin Gabriel Bethlen din Transilvania.

Cu Marcus Fuchs, pastor în Hărman, Râșnov și după aceea în Brașov, autor al unei cronci, Ciril Lucaris a dialogat despre invocarea sfinților. Dacă într-adevăr a acceptat părerea lui Fuchs, așa cum el însuși a afirmat într-o scrisoare din 1618 către Marc Antonio de Dominis, acest punct de vedere n-a rămas definitiv pentru Ciril și nici nu a avut vreun efect practic asupra Bisericii sale întrucât cu alte prilejuri, după aceea, el va accepta invocarea sfinților și chiar va canoniza pe unii sfinți.

Poziția patriarhului în relația cu Fuchs poate fi mai bine înțeleasă în lumina celui de al doilea moment al raporturilor sale cu protestanți transilvăneni, corespondența sa cu Gabriel Bethlen. Într-o scrisoare din 1629 prin-

81 K. Rozemond, "*Patriarch Kyrill Lukaris . . .*", p. 16—17.

82 Longhin did not reside in Ineu but travelled to Russia and finally settled in Wallachia. Silviu Dragomir, „Relațiile Bisericii românești cu Rusia în veacul XVII", *Analele Academiei Române, Memoriile Secțiunii Istorice*, București, 1912, p. 12.

cipele transilvan i-a cerut patriarhului Ciril acordul său pentru convertirea românilor ortodocşi din Transilvania la confesiunea calvină. În scrisoarea de răspuns Ciril a exclus categoric acceptarea convertirii credincioşilor ortodocşi la calvinism. Acest refuz decurgea din îndatoririle sale de patriarh ecumenic. Acest plan nu se poate realiza — nota Ciril — decât prin întreruperea legăturilor de sânge ale românilor din Transilvania cu cei din Ţara Românească şi Moldova şi doar împotriva opoziţiei armate sau tainice a domnilor acelor ţări.

Cele două episoade prezentate aici reprezintă primele cazuri cunoscute de protestanţi din Transilvania, care după contacte cu ortodocşii români de aici, intră în legătură cu un patriarh ortodox cu mare deschidere pentru contacte cu alte confesiuni.

Em. D. Dr. Christoph Klein, ep. al Bisericii Evanghelice C.A. din România, Sibiu

SPIRITUALITATEA ORTODOXĂ ȘI CEA LUTERANĂ PRIVITE ÎN PERSPECTIVA RUGĂCIUNII

Unul dintre marile merite ale Părintelui Stăniloae constă în faptul că și-a conturat gândirea teologică nu numai printr-un dialog cu Sfinții Părinți, ci și cu frații în credință — mai ales cu cei din sfera protestantă — și că a privit întotdeauna cu multă seriozitate acest dialog. Pe vremea când a scris lucrarea sa fundamentală despre „Spiritualitatea ortodoxă" domina în protestantism așa-numita „teologie dialectică" care avea la bază lupta dusă de Luther și de ceilalți reformatori împotriva entuziaștilor. Ea se considera o teologie prin excelență a cuvântului, afirmând că la Dumnezeu nu se poate ajunge decât prin intermediul cuvântului, privit ca „vehicol" sau „instrument" al Duhului Sfânt (Confessio Augustana, art. 5). În felul acesta părea să se deschidă o prăpastie față de unirea nemijlocită cu Dumnezeu, caracteristică spiritualității ortodoxe. În sensul acesta ortodoxul crede că există o contradicție între „cuvânt și mistică" — acesta este, de altfel, și titlul unei lucrări a teologului protestant Emil Brunner.[1] Și aceasta nu pentru că teologia ortodoxă nu ar vedea în cuvânt un instrument al revelației, ci pentru că în felul acesta se naște pericolul ca „tainica comunicație dintre Dumnezeu și om" să fie înțeleasă într-un sens exclusiv intelectualist, să nu fie interpretată, așadar, ca „pătrundere a unei lumi noi în timp, ci ca transmitere a unui adevăr care se adresează cunoașterii omului". Spiritualitatea ortodoxă se lovește de neînțelegere și atunci când este percepută doar în accepțiunea occidentală a „misticii", fiind interpretată astfel ca panteism filozofic, ca o contopire de tip ekkhardtian a omului cu Dumnezeu, sau pur și simplu ca o dizolvare a eului în Dumnezeu. Din acest motiv ortodoxia a și preferat să folosească în locul termenului „mistică" sintagmele „viață în Hristos", „viață în Duh" sau „viață duhovnicească".[2] Însă mai ales după reevaluarea pnevmatologiei în epoca noastră, problema spiritualității este abordată și în protestantism într-o manieră diferită față de timpul în care precumpănea teologia dialectică. Și aceasta nu în ultimul rând pentru că studiile contemporane referitoare la Luther au demonstrat că reformatorul se

---

1 E. Brunner, Wort und Mystik, Tübingen 1928.
2 D. Stăniloae, Teologia morală ortodoxă, vol. 3: Spiritualitatea ortodoxă, București, 1981, p. 19.
2 D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 30.

găsea mult mai aproape de Biserica Răsăriteană decât Biserica ce și-a însușit — împotriva voinței sale — numele său. Așa încât în epoca ecumenismului și a dialogului dintre Biserici spiritualitatea evanghelică va trebui să fie înțeleasă nu numai în perspectiva tradiției ei occidentale, ci și a propriei tradiții inițiale.

Faptul că prăpastia dintre spiritualitatea ortodoxă și cea luterană nu este așa de mare cum s-a afirmat în trecut este dovedit de o comparație între modul în care este înțeleasă rugăciunea de către Luther și concepția ortodoxă asupra rugăciunii, în mod special a „rugăciunii inimii".

În lucrarea sa de referință, referitoare la rugăciune Friedrich Heiler, teolog protestant și filozof al religiei din perioada teologiei liberale, a scos în evidență distincția dintre tipul mistic și cel profetic de rugăciune. După părerea sa, această distincție se face simțită în toate privințele: în ce privește motivul, modul, conținutul, concepția despre Dumnezeu, relația cu Dumnezeu, forma rugăciunii. Rugăciunea mistică își are originea în năzuința credinciosului spre unire cu infinitul — rugăciunea profetică izvorăște din zdrobirea profundă a inimii și din dorința de a fi trecut părtaș al mântuirii și al harului. Rugăciunea mistică este elaborată artificial cu ajutorul unor tehnici speciale de meditație — rugăciunea profetică irupe spontan și năvalnic din adâncurile inconștiente ale sufletului frământat de sentimente religioase. Rugăciunea mistică reprezintă o adorare, contemplare, împlinire, toate realizate în tăcere — rugăciunea profetică este strigăt, geamăt pătimaș, suspin și rugăminte năvalnică. Rugăciunea mistică este o înălțare solemnă a spiritului spre bunul suprem — rugăciunea profetică o „revărsare smerită a inimii". Rugăciunea mistică este o ieșire din sine însuși și o cufundare în Dumnezeul infinit și contopirea cu el — rugăciunea profetică este o exteriorizare a unei suferințe profunde izvorâtă din străfundurile omului...".[3] Atunci când descrie rugăciunea de tip mistic, Heiler are în vedere întreaga tradiție occidentală și orientală a Evului Mediu. El s-a referit în egală măsură la starea de rugăciune lipsită aproape de cuvânt, pe care tinde să o realizeze rugăciunea inimii în Biserica Răsăriteană, unde actul rugăciunii se estompează pentru ca creștinul să poată trăi „în rugăciune" cu ajutorul unei singure formule scurte, și la concepția, familiară și lui Augustin și asemănătoare în multe privințe cu cea ortodoxă, potrivit căreia rugăciunii „orale" sau „exterioare" obișnuite îi corespunde și o rugăciune „interioară" sau „contemplativă".[4] Acestui tip de rugăciune Heiler îi opune pe ce specifică „religiei profetico-biblică".[5] Descriind cele două tipuri el a arătat, firește, că ele nu apar decât foarte rar în formă pură. Viața duhovnicească constituie în general o „perifrază cu numeroase gradații și nuanțări, desigur, a tipului mistic și acelui profetic".[6]

Am arătat deja că pentru un occidental termenul „mistică", așa cum este folosit el în spiritualitatea răsăriteană, poate să provoace confuzii. Iată

3 Fr. Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München, 1923, p. 407.
4 Fr. Heiler, ibidem, p. 284, sq.
5 Fr. Heiler, ibidem, p. 407 sq.
6 Fr. Heiler, ibidem, p. 347.

de ce, ori de câte ori ne vom referi la „mistica lui Luther“ vom avea în gând sensul occidental al cuvântului, pe care dorim să-l analizăm însă în comparaţie cu cel răsăritean. Friedrich Heiler a afirmat oarecum schematic despre Luther — bărbat cu o structură etică deosebită şi o simplitate genuină, originară — că ar fi fost marele înnoitor al rugăciunii profetice, care s-ar deosebi în mod fundamental de rugăciunea mistică, aflată sub influenţa neoplatonismului. El sesizează, ce-i drept, şi în concepţia despre rugăciune a reformatorului prezenţa unei „nuanţe mistice", care, deşi mai pregnantă în faza de început a lucrării sale reformatoare (până în 1525), nu avea să dispară niciodată cu totul. Heiler consideră apoi că Luther are meritul de a fi asimilat în mod creator şi original mistica medievală. „În viaţa duhovnicească a lui Luther este cu adevărat minunat faptul că a învăţat de la mistica medievală, că a asimilat în viaţa sa de rugător tot ce era mai preţios şi mai valoros, individualismul grandios, sentimentul profund al apropierii lui Dumnezeu şi iubirea delicată faţă de Hristos, că fără a tulbura sau deforma puritatea şi vigoarea laturii profetice a rugăciunii de factură scripturistică a îmbogăţit-o cu un element mistic“.[7]

În cele ce urmează ne vom opri mai mult asupra acestor elemente sugerate doar de Heiler. În literatura de specialitate nu se consemnează aprecieri unitare în legătură cu mistica lui Luther. Părerile se împart mai ales în legătura cu importanţa influenţei exercitate de Johannes Tauler asupra lui.[8] Cu siguranţă că Luther se distanţează de mistica neoplatonică, în măsura în care aceasta vorbeşte de o contopire a omului cu Dumnezeu. Însă dacă se înţelege prin mistică „viaţa în Hristos“,[9] atunci se va putea vorbi de o mistică la Luther, la fel ca şi la Pavel.[10] În concepţia lui Luther — asemănătoare cu cea ortodoxă — nu poate fi vorba de o mistică neoplatonică a identităţii, ci „de o relaţie personală cu Hristos, exprimată prin unitatea dintre rugăciunea lui Hristos şi rugăciunea noastră. Este drept că cele arătate aici nu pot fi despărţite de cuvânt, aşa încât se poate spune că inima omului şi cuvântul se contopesc.“ În viziunea lui Luther, Dumnezeu spune: „Dacă rămâi în cuvânt, rămân şi eu în tine şi tu în mine. Şi suntem aşa de întrepătrunşi şi de înlănţuiţi unul cu altul, încât cuvântul meu şi inima ta ajung să fie una“.[11] „Cuvântul“ nu semnifică aici comunicare intelectuală, nici măcar „întâlnire“, ci „unire“, sensu lacesta este la fe lde evident aici ca şi în alte locuri. Problema felului în care se realizează comuniunea în Hristos nu este pentru Luther doar interzisă, ci chiar ilegitimă; esenţial este pentru el faptul că Dumnezeu este prezent în noi prin cuvântul său. Însă Luther foloseşte pentru aceasta diferite imagini care aruncă o lumină deosebită asupra relaţiei dintre Hristos şi creştini. Una dintre ele este cea a mirelui şi a miresei, preluată din mistica medievală specifică, fără a

7 Fr. Heiler, ibidem, p. 245.

8 G. Wertelius, Oratio continua. Das Verhältnis von Glaube und Gebet in der Theologie Martin Luthers (= Studia Theologica Ludensia, vo. 32), Lund 1970, p. 299.

9 D. Stăniloae, op. cit., p. 31.

10 Cf. Iserloh, Luther und die Mystik, conferinţă nepublicată, citată după G. Wertelius, op. cit., 222.

11 M. Luther, WA 45, 679, 5—7.

include însă şi acele nuanţe de intimitate care îi confereau aceleia o anumită stridenţă. O altă imagine de acest fel este cea a „schimbului fericit" (mirabile commercium) dintre darurile lui Hristos şi cele ale credincioşilor prin care se ajunge la unire: sufletul devine părtaş al darurilor lui Hristos, în timp ce Hristos ia asupra sa ceea ce-i aparţine sufletului. Hristos preia păcatul, moartea şi blestemul nostru, în timp ce sufletul primeşte harul, viaţa şi fericirea sa.[12] Unitatea dintre Hristos şi creştini este percepută aici ca un proces în care creştinul ia chipul lui Hristos. Luther foloseşte pentru aceasta imaginea focului şi a fierului: cuvântul face ca sufletul să fie părtaş al calităţilor sale, aşa cum fierul încins străluceşte ca focul, datorită unirii fierului cu focul.[13] Rugăciunea reprezintă o componentă necesară în procesul prin care omul ajunge să fie purtător al lui Hristos. Ea „este unul dintre darurile pe care le schimbă între el mirele şi mireasa. Hristos preia rugăciunea noastră într-a sa, aşa încât rugăciunea sa se face a noastră, iar a noastră a sa".[14] Luther poate spune în acest sens că „omul se cufundă în sine", având drept premisă „ieşirea din sine a lui Dumnezeu". Doar atunci când Dumnezeu iese din sine prin cuvântul său, poate intra omul în sine. Aceasta nu reprezintă în concepţia lui Luther cufundarea mistică în Dumnezeu, ci un proces pe parcursul căruia omul se deschide pentru cuvântul lui Dumnezeu, se lasă „format" de cuvânt, ajunge să fie „conform" lui Hristos.[15] El apreciază că rugăciunea adevărată, a inimii, nu este cea exterioară, ci cea din duh. Mai mult chiar, Luther atribuie cuvintelor rugăciunii doar un rol pregătitor; ele sunt necesare doar până în momentul în care omul învaţă să se roage fără cuvinte. „De aceea trebuie ţinute cuvintele şi se poate urca pe ele până ce cresc aripile, ca să poţi zbura fără cuvinte".[16] La Luther se găseşte chiar şi următoarea formulare: „Cu cât mai multe cuvinte, cu atât mai proastă e rugăciunea, cu cât mai puţine cuvinte, cu atât mai bună este rugăciunea".[17]

Pentru a prezenta atitudinea lui Luther faţă de mistică pornim de la constatarea că „în anumite afirmaţii ale lui Luther apare pe de o parte o consonanţă verbală, dublată însă de hotărâtoare diferenţe de conţinut (...). Pentru mistic rugăciunea este un urcuş al sufletului omenesc spre Duhul necreat al lui Dumnezeu şi contopirea cu el. În schimb pentru Luther rugăciunea în duh este una şi aceeaşi cu rugăciunea Duhului (...). Pentru Luther Duhul este cel care se roagă, cel care face ca şi creştinul să se roage neîncetat. Această rugăciune a Duhului este privită ca puls al vieţii duhovniceşti".[18]

În sensul acesta poate afirma Gunnar Wertelius că la Luther apare o „oratio continua", o rugăciune „neîntreruptă". Este evidentă apropierea de concepţia ortodoxă asupra rugăciunii, mai ales de rugăciunea inimii. Pentru că Luther afirmă chiar literal că rugăciunea interioară este o rugăciune a inimii: „Însă rugăciunea adevărată, cea în duh, este o dorinţă interioară,

---

12 M. Luther, WA 7, 54, 31—55, 2.
13 M. Luther, WA 7, 53, 26—28.
14 G. Wertelius, op. cit., p. 224.
15 G. Wertelius op. cit., p. 252.
16 M. Luther, WA 2, 84, 22—24.
17 M. Luther, WA 2, 81, 13—15.
18 G. Wertelius, op. cit., p. 305 sq.

o frământare și o chemare pornită din adâncul inimii".[19] Într-un comentar la Ioan 16, 26 sq. Luther afirmă că omul poate să-l aibă pe „Hristos în inimă".[20] În lucrarea sa „Simplitatea rugăciunii" (1535) spune același lucru în felul următor: „Astfel vreau să învăț inima ce gânduri să găsească în Tatăl nostru . . . Pentru că dacă eu însumi nu mă leg astăzi de astfel de cuvinte și silabe, atunci rosti-voi mâine cuvintele după care poftesc, care să mă încânte".[21] Tot aici arată Luther cum trebuie să se retragă credinciosul în singurătate, pentru a nu se lăsa sustras de cele lumești și a-și pregăti inima prin meditație asupra Sfintei Scripturi și a Crezului, ca să se poată ruga.[22] Ceea ce-l interesează pe Luther este ca „inima și cuvântul să se unească"[23] în rugăciune. Așa cum este cazul și în practica ortodoxă a rugăciunii inimii, Luther evită să facă o „metodă" sau o „regulă" din practica rugăciunii.[24] Cu siguranță că dacă ar fi cunoscut-o și s-ar fi putut ocupa cu ea, Luther s-ar fi simțit atras de viziunea nediscursivă a Bisericii Răsăritene, pentru care rugăciunea apare detașată de orice efort, de orice act volitiv și sentimentul conștient. Nu avem însă nici o informație că ar fi cunoscut-o. Luther a subliniat în repetate rânduri că omului îi este imposibil să se înalțe în rugăciune spre Dumnezeu prin eforturi proprii. Caracterul pasiv al rugăciunii, specific Bisericii Răsăritene, se deosebește de practica oarecum mai activistă specifică misticii medievale occidentale și este mai apropiat de concepțiile lui Luther. Luther nu se deosebește de practica ortodoxă, mai ales în forma ei românească pentru care principiul **ora et labora** constituie o caracteristică esențială a vieții monahale,[25] nici atunci când afirmă că rugăciunea nu trebuie separată de activitatea profesională a omului și nu are voie să-l rupă pe acesta de grijile și problemele vieții cotidiene.

Se poate spune, așadar, că tradiția răsăriteană și cea occidentală, învățătura Părinților răsăriteni și a lui Martin Luther se apropie una de alta în legătură cu această temă. Ar putea rezulta de aici o nouă concepție despre rugăciune, care să unifice teologia cuvântului și elementul „mistic" al rugăciunii, în accepțiunea lui corectă. În felul acesta s-ar depăși o dificultate caracteristică mai ales protestantismului, care, pornind de la teologia cuvântului, percepe rugăciunea cu precădere ca „dialog", mai ales că nici în protestantism aceasta nu a fost înțeleasă numai prin prisma schemei unui „dialog între eu și un tu". Ea nu este pur și simplu „chemare adresată unui partener" sau dialog de suprafață cu un vis-à-vis. Așezarea schematică față în față a omului cu Dumnezeu nu este suficientă pentru explicarea rugăciunii creștine.

În cadrul teologiei protestante contemporane s-au mai făcut unii pași în această direcție. Hans-Martin Barth, de pildă, are o concepție trinitară

19 M. Luther, WA 2, 24—26.

20 M. Luther, WA, 46, 97, 13—98, 9.

21 M. Luther, WA, 38, 363 sq.

22 M. Luther, WA, 38, 358, 5—359, 3.

23 M. Luther, WA 45, 679, 5—7.

24 A. Plămădeală, Câteva considerațiuni asupra isihasmului, in: Tradiție și libertate, Sibiu 1983, p. 271 sq.

25 A. Plămădeală, op. cit., 285.

asupra rugăciunii.[26] Comunitatea lui Iisus Hristos se roagă „în numele lui Iisus", adică „inclusă în puterea rugăciunii sale", nu doar ca Fiul către Tatăl, ci în comuniune cu acest Fiu, cu rugăciunea, cuvântul și existența sa".[27] Acesta este sensul formulei „în Hristos", al rugăciunii rostite „în numele lui Hristos" sau al rostirii numelui lui Hristos (cf. Ioan 14, 13). De aceea rugăciunea creştină se adresează „Tatălui — prin Domnul nostru Iisus Hristos — în Duhul Sfânt", cum s-a spus mai târziu în limbaj liturgic. Datorită renunţării parţiale la rugăciunea în Duh au ajuns să aibă mai mare importanţă forme tradiţionale de rugăciune, ceea ce a făcut ca elementul dialogal să se impună faţă de rugăciunea trinitară. Acest proces a fost favorizat şi de locul central pe care l-a ocupat de la un moment dat rugăciunea domnească şi faptul că psaltirea a ajuns să fie în decursul timpului rugăciunea preferată a creştinătăţii. Un rol hotărâtor l-au jucat în această privinţă considerente de natură pedagogică, datorită cărora rugăciunea a fost prezentată ca o îndatorire, ca un act de disciplină care presupune o anumită responsabilitate a credinciosului.[28]

Rugăciunea înţeleasă ca o „comuniune cu Dumnezeu — prin Hristos, în Duhul Sfânt", aceasta ar putea fi în sens larg o „viziune comunitară" asupra rugăciunii, în comparaţie cu una exclusiv dialogală. Iată de ce rugăciunea aceasta înţeleasă ca lucrare trinitară globală are o dimensiune liturgică, este inclusă „în acea lucrare a lui Dumnezeu prin care Tatăl trimite Duhul Sau, răspunzând rugăciunii pe care i-o adresează trupul Său, Hristosul Său.[29] „Rugăciunea în Duh", care „se săvârşeşte" „de la sine", fără cuvinte, înainte de a fi articulată, ne aduce aminte că Duhul ne „reprezintă", că el îşi face loc în noi şi alungă orice ezitare din noi, cei care „nu ştim să ne rugăm cum trebuie" (Rom. 8, 26). O astfel de rugăciune nu poate fi inclusă într-un model dialogal. Însă ea este, totuşi, un dialog, pentru că se adresează Tatălui. Fiecare dintre aceste perspective luate în parte par a fi unilaterale. Însă rugăciunea „adresată în Duh Tatălui prin Fiul" deschide un spaţiu larg de înţelegere, în care este inclusă atât tradiţia răsăriteană, cât şi cea occidentală, elementele ortodoxe şi cele luterane. Elementul tainic pe care-l presupune rugăciunea nu poate fi redus la o singură formulă. Treimea, cu ajutorul căreia exprimăm misterul lui Dumnezeu, ne ajută să articulăm misterul rugăciunii noastre. Multe tradiţii, unele dintre ele deosebite, contribuie la descrierea acestui mister. Acum, în epoca ecumenismului, îi putem mulţumi lui Dumnezeu că ne-a descoperit modul în care se completează şi se îmbogăţesc reciproc aceste tradiţii, încercând, astfel, să se roage împreună „în Duh şi în adevăr" (Ioan 4, 24).

---

26 H. M. Barth, Wohin-woher mein Ruf. Zur Theologie des Bittgebetes, München, 1981.
27 H. M. Barth, op. cit., p. 162, sq.
28 H. M. Barth, op. cit., 131 sq.
29 N. A. Nissiotis, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog, Stuttgart 1968, p. 63.

ZUSAMMENFASSUNG

ORTHODOXE UND LUTHERISCHE SPIRITUALITÄT DARGESTELLT AM VERSTÄNDNIS DES GEBETS

Anhand eines Missverständnisses, das die Ostkirche mit dem Neuplatonismus gleichsetzte, behauptete die dialektische Theologie, daß zwischen der lutherischen und orthodoxen Spiritualität eine unüberbrückbare Kluft bestünde, da die eine am Wort und die andere an einer mystischen Vereinigung mit Gott orientiert sei. Neure Forschungen haben aber erwiesen, daß Luther selbst, ausgehend von seiner westlichen Tradition, in seinem Verständnis der Mystik der Ostkirche, bzw. dem orthodoxen Verständnis der Mystik als „Leben in Christus" sehr nahe stand, obwohl dieses ihm nicht näher bekannt war. Bei Luther bedeutet Mystik in diesem Sinne, daß der Mensch Christus conform gemacht wird. Dieser Vorgang, für den Luther verschiedene Bilder findet, wie z.B. den fröhlichen Wechsel, erfolgt im Wort, im inneren Gebet, im immerwährenden Gebet des Geistes, wodurch „sein Gebet unser Gebet wird und unseres seins". Dieses immerwährende innere Gebet steht der orthodoxen Auffassung vom Gebet, besonders dem Herzensgebet sehr nahe. Von daher könnte ein neues Gebetsverständnis erwachsen, das sowohl die Dimension einer Worttheologie, als auch das rechtverstandene „mystische" Element im Gebet vereinigt und dieses als „Gemeinschaft mit Gott" durch Christus im Heiligen Geist und nicht als „Dialog mit Gott" versteht.

Prof. Dr. Hans Küng, Tübingen

Zu Ehren von Professor Dr. Dumitru Stăniloae

ORIGENES
GRÖSSE UND GRENZE EINER THEOLOGIE IM EPOCHENUMBRUCH

Henry Chadwick zufolge ist der alexandrinische Philosoph Kelsos (Celsus) im 3. Jahrhundert der erste gewesen, der die Stärke der jungen Christenheit erkannt hatte: «daß diese unpolitische, quietistische und pazifistische Gemeinschaft die Macht in Händen hatte, die soziale und politische Ordnung des römischen Imperiums zu verändern»[1]. Und es bedurfte damals des fähigsten Kopfes der Kirche dieses 3. Jahrhunderts, um Kelsos und dessen umfassende philosophisch-theologische Begründung der traditionellen polytheistischen Religion in überzeugender Weise zu antworten. Und das war kein anderer als der vielgepriesene und vielumstrittene **Origenes**[2] aus dem ägyptischen Alexandrien, der Stadt der Wissenschaft.

---

1 *H. Chadwick*, The Early Church, S. 75.

2 Zu *Origenes* (ca. 185—253) vgl. die ältere Literatur bei *B. Altaner — A. Stuiber*, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg[7] 1966, § 55. Vgl. ferner *A. v. Harnack*, Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes, Teil I—II, Leipzig 1918/19; *ders.*, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, 2. erweiterte Auflage Leipzig 1958, Teil I/1, S. 332—405; Teil II/2, S. 26—54. *J. Daniélou*, Origène, Paris 1948. *H. de Lubac*, Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène, Paris 1950; dt.: Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes, Einsiedeln 1968; *ders.*, Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne, Paris 1979. *H. v. Campenhausen*, Die griechischen Kirchenväter, Stuttgart 1955, Kap. 4: Origenes. *H. Crouzel*, Théologie de l'Image de Dieu chez Origène, Paris 1956; *ders.*, Origene et la «Connaissance mystique», Paris 1961; *ders.*, Origène et la philosophie, Paris 1962 V; *ders.*, Origène, Paris 1985. *M. Harl*, Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné, Paris 1958. *H. Kerr*, The First Systematic Theologian. Origen of Alexandria, Princeton/N.J. 1958. *R.P.C. Hanson*, Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture, London 1959. *P. Nemeshegyi*, La Paternité de Dieu chez Origène, Tournai 1960 V. *W. Jaeger*, Early Christianity and Greek Paideia, Cambridge/Mass. 1961; dt.: Das frühe Christentum und die griechische Bildung, Berlin 1963. *G. Gruber*, ZOE. Wesen, Stufung und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes, München 1962. *K.-O. Weber*, Origenes der Neuplatoniker, München 1962. *R. Gögler*, Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes, Düsseldorf 1963. H. *Chadwick*, Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen, Oxford 1966. *J. Rius-Camps*, El dina-

Origenes an die Seite von Augustin und Thomas von Aquin zu stellen, heiße, ihm den Platz einzuräumen, der ihm in der Geschichte zukomme, so meint der römsich-katholische Theologe Hans Urs von Balthasar. Zu Recht. Andere, so der protestantische Theologe Adolf von Harnack, hatten ihm diesen Platz schon längst eingeräumt. Für einen katholischen Theologen wie Balthasar (in den 70er und 80er Jahren leider Promotor der römisch-antikonziliaren Restaurationspolitik) hatte Origenes vor allem deshalb an Faszination gewonnen, weil er und seine Freunde vom Jesuitenkolleg von La Fourvière in Lyon in den zwanziger und dreißiger Jahren mit Hilfe dieser griechischen Tradition die damals fast totale Herrschaft der römischen Neuscholastik in der katholischen Kirche unterlaufen konnten. Keiner der Großen von den Kappadokiern bis zu Augustinus, bis zu Dionysios, Maximos, Skotus Eriugena und Eckehart habe sich «der fast magischen Strahlungskraft des „Manns von Stahl" — so hießen sie ihn — entziehen können», schreibt Balthasar. Einige seien ihm vollends verfallen: «Zieht man den origenistischen Glanz von Eusebios, so bleibt nur ein zweifelhafter halbarianischer Theologe und ein fleißiger Historiker übrig. Hieronymus schreibt ihn schlichtweg ab, wenn er die Schrift kommentiert, selbst dann noch, als er äußerlich hart und zornig die Ketten zerbrochen und die Bande verleugnet hatte, die ihn an den Meister ketteten. Basilios und Gregor von Nazianz sammeln in schwärmerischer Bewunderung die verführendsten Stellen aus den unübersehbaren Werken dessen, zu dem sie zeitlebens heimkehren, wenn der Kampf des Alltags ihnen auf Augenblicke Ruhe gönnt; Gregor von Nyssa ist ihm noch tiefer verfallen. Das kappadokische Schrifttum vermittelt ihn fast unverletzt Ambrosius, der ihn aber auch aus erster Hand kennt und ausschreibt: manche seiner Brevierlesungen (wie freilich auch solche Hieronymus' und Bedas) sind kaum veränderte Origenestexte.»[3]

Das erste Modell einer wissenschaftlichen Theologie

In der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts hatte sich in Alexandrien sowohl die **letzte große griechische Philosophie**, der Neuplatonismus des Plotin, entwickelt wie auch die **erste große christliche Theologie**, die Apologetik, Exegese und Systematik des Origenes. Der Christ Origenes und der um zwanzig Jahre jüngere Heide Plotin (ca. 205—270) waren zwar beide Schüler des Platonikers (oder Pythagoräers) Ammonios Sakkas gewesen, haben sich aber — soviel man weiß — nie persönlich kennengelernt. Als Plotin 244 in Rom seine Philosophenschule eröffnete, lebte Origenes, der ebenfalls

mismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes, Rom 1970. *P. Kübel*, Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern, Stuttgart 1973. *W. Gessel*, Die Theologie des Gebetes nach „De Oratione" von Origenes, Paderborn 1975. *P. Nautin*, Origène. Sa vie et son œuvre, Paris 1977. *L. Lies*, Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses, Innsbruck 1978; ders., Origenes' Eucharistielehre im Streit der Konfessionen. Die Auslegungsgeschichte seit der Reformation, Innsbruck 1985. *U. Berner*, Origenes, Darmstadt 1981.

3 H. V. v. *Balthasar*, Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften, Salzburg 1938, S. 11.

gerne in Rom (mehrmonatiger Aufenthalt gegen 215) oder Athen (zwei Reisen 232 und 245) gewirkt hätte, schon ein gutes Jahrzehnt in Cäsarea, der Provinzhauptstadt Palästinas. Über seine Person und sein Werk sind wir besser als über irgendeinen Theologen vor Augustin unterrichtet, und zwar durch Origenes selbst, durch Pamphilos, die Dankesrede Gregors (Theodors?) und den Kirchenhistoriker Eusebios[4] — trotz aller Probleme der Chronologie, für die man sich getrost an die grundlegende neue Arbeit von Pierre Nautin halten kann.[5]

In Alexandrien dürfte ihm am Ende des 2. Jahrhunderts jener uns bereits bekannte klassisch gebildete und weitgereiste freie christliche Lehrer namens Titus Flavius **Klemens**[6] — geprägt seinerseits von Pantänus, der seit etwa 180 in Alexandrien lehrte — den Weg gewiesen haben zwischen gnostischer Häresie und steriler Orthodoxie. Bei aller Kritik am Heidentum erkennt Klemens viel Wahres bei den griechischen Philosophen, Platon insbesondere, und einzelnen Dichtern.[7] Der wahre, der «christliche Gnostiker»[8] verbindet ihm zufolge Glauben und Erkenntnis; er verwirft nicht die Philosophie, nützt sie auch nicht nur notgedrungen wie Irenäus und Tertullian zur Verteidigung, sondern zur denkerischen Erhellung und Vertiefung des christlichen Glaubens, der immer das Fundament bleibt. Wie das Gesetz für die Juden, so sei die Philosophie für die Griechen Wegbereitung zu Christus. Aber hier geht es nicht mehr nur wie bei Justin um Apologetik, sondern um eine positive theologische Erschließung der christlichen Botschaft. Das Klemens Buch «Paidagogos», das in Christus den großen Pädagogen aller Erlösten sieht, wird bald zu einem hochgeschätzten Handbüchlein christlicher Ethik mit praktischen Anweisungen für eine christliche Haltung in allen möglichen Lebenslagen: kein extrem asketisches Lebensideal, sondern eine grundsätzlich bejahende Einstellung zur Schöpfung und ihren Gaben ,auch zur Sexualität, aber im Lichte der christlichen Botschaft das rechte Maß in allen Dingen! Vielleicht schon 202/203 jedoch muß Klemens wegen der Christenverfolgung unter Septimius Severus (oder später wegen Schwierigkeiten mit dem Bischof?) nach Jerusalem und Kleinasien auswandern, wo er noch vor 215 stirbt.

Grundgedanken des Klemens finden wir nur bei **Origenes** wieder, der trotz seines ägyptischen Namens («des Horos- Sohn») aus einer christlichen Familie stammte, dessen Grundgestimmtheit jedoch sehr viel ernster war als die des Klemens. Denn ihn, den Ältesten von sieben Kindern und gerade siebzehn Jahre alt, sollte es für sein ganzes Leben prägen, daß sein Vater, der ihm eine Ausbildung in den Wissenschaften ermöglicht und ihm feste christliche Überzeugungen mitgegeben hatte, wegen seines Glaubens

---

4 Vgl. *Eusebios*, Kirchengeschichte, VI.

5 *P. Nautin*, Origenes. Sa vie et son œuvre, Paris, hat schon durch den ersten Band seiner (auch neue Handschriftenfunde einbeziehenden) Trilogie die Origenes-Forschung durch die neu erarbeitete Biographie und Werkchronologie auf eine neue Ebene gehoben.

6 Vgl. ältere Literatur bei *B. Altaner* — *A. Stuiber*, aaO § 54.

7 Vgl. vor allem *Klemens von Alexandrien*, «Protreptikos» = «Mahnrede an die Griechen».

8 *Klemens von Alexandrien*, Teppiche (=Stromateis), I, 99, 1 ff.

verhaftet, gefoltert und öffentlich enthauptet worden war; auch das Vermögen der Familie war konfisziert worden. Doch Origenes hat das Glück, von einer reichen, vielleicht sektiererischen Christin in ihr Haus aufgenommen zu werden.

Nach Abschluß seiner literarischen Studien für die Ernährung von Mutter und Geschwistern verantwortlich, eröffnet Origenes eine Privatschule für Grammatik und studiert, jetzt wohl bei Ammonios, weiter Philosophie. Während der erneuten Verfolgung von 206—210, in der Bischof Demetrios und der Großteil des Klerus unauffällig verschwunden waren, unterrichtet der vom Martyrium begeisterte Origenes, der «Sohn eines Märtyrers», unerschrocken die gerade durch die Märtyrer zur Annahme des christlichen Glaubens inspirierten Taufkandidaten, hielt ihre Moral aufrecht und kümmert sich um die Verhafteten und zum Tod Verurteilten — er nennt sie mit Namen — so intensiv, daß er sich schließlich selber verstecken muß. So war Origenes schon in frühen Jahren nicht nur zum glänzenden Lehrer, sondern auch zu einem geistlichen Führer geworden.

Nach der Verfolgung nimmt Origenes Grammatikunterricht wie Glaubensunterweisung wieder auf, und der zurückgekehrte Bischof approbiert seine Tätigkeit in aller Form. Nach einer Art von religiöser «Konversion» schließt er jetzt seine Grammatikschule und verkauft seine Bibliothek schöner Literatur, um sich nun ganz der Lehre einer christlichen Philosophie und dem Studium der Schrift zu widmen. In seiner bald berühmten Katechetenschule reorganisiert er den Unterricht durch Aufteilung in einen Elementar- und Fortgeschrittenenkurs. Für diesen sollten alle menschlichen Wissenschaften, auch Logik, Mathematik, Geometrie, Astronomie und dann Ethik und Metaphysik in den Dienst der Theologie und eines umfassenderen Verständnisses des Wortes Gottes gestellt werden. Christen, Nichtchristen und Gnostiker waren zugelassen.

Geprägt vom Martyrium seines Vaters, muß man sich Origenes sozusagen als einen verhinderten Märtyrer vorstellen, der in rigoroser Askese (Ehelosigkeit, Fasten, Gebet, hartes Lager, wenig Schlaf) — darin so ganz anders als Klemens —, aber doch wohl auch in leidenschaftlichen theologischen Einsatz den einzig angemessenen Ersatz für das entgangene und jetzt sublimierte Martyrium sah. Daß sich der etwa 20jährige, «Adamantios» («der Stählerne») genannt, in Anwendung dieser rigorosen Askese sogar heimlich von einem Arzt kastrieren ließ (schon damals eine Routineoperation) — in wortwörtlicher Befolgung des Jesuswortes von den «Verschnittenen um des Himmelreiches willen»[9] —, wurde später gegen ihn ins Feld geführt, auch noch als er sich von solch wörtlicher Schriftauslegung gelassen distanzierte. Origenes, dessen Herz mit dem verborgenen Feuer der Schrift brannte, hat nie von ekstatischen Erlebnissen berichtet und war nach allem, was wir wissen, kein Mystiker; doch hat er durch sein Leben und seine Lehre vom inneren, stufenweisen Aufstieg der Seele zu Gott der mystischen Erfahrung den Weg bereitet. Enthaltsamkeit jedenfalls war seit Origenes nicht mehr die nacheheliche Angelegenheit für Leute «reiferen» Alters, sondern das Ideal einer radikalen Jugend.

9 Vgl. Mt. 19, 12.

So wurde Origenes zum **Vorbild** einerseits **des asketischen Mönchtums**, welches erst im 3./4. Jahrhundert in der ägyptischen Wüste mit Antonius und Pachomios einsetzte, Vorbild andererseits aber auch einer **wissenschaftlichen Theologie,** die er nicht «akademisch», sondern pastoral um der glaubenden Menschen willen trieb, nicht primär an einer Methodik oder einem System interessiert, sondern an Grundhaltungen des Menschen vor Gott und am Leben aus christlichem Geist.

Und doch hatte seine ganze Arbeit ein klares Ziel: Origenes, das einzige wirkliche Genie unter den griechischen Kirchenvätern, ein Mann unersättlichen Wissensdurstes, umfassender Bildung und ungeheuren Schaffensdranges (zweitausend «Bücher» soll das von Eusebios angelegte Schriftenverzeichnis gezählt haben) trieb Theologie von Anfang an leidenschaftlich mit der Absicht einer definitiven Versöhnung von Christentum und Griechentum, besser: einer **Aufhebung des Griechentums ins Christentum** hinein, wobei die Christianisierung des Hellenismus auch eine Hellenisierung des Christentums zur Folge haben mußte. Und so bedeutet des Origenes Theologie zwar nicht einen Paradigmenwechsel, wohl aber kommt in ihr **das von Paulus initierte heidenchristlich-hellenistische Paradigma zur theologischen Vollendung.**

Vollendung hieß: Origenes, ein zutiefst überzeugter Christ, der Hellene blieb (wie Porphyrios, der Biograph Plotins bewundernd-erbittert bezeugt), ein Pazifist, der den Militärdienst für Christen ablehnte und doch der staatlichen Autorität (von Glaubensfragen abgesehen loyal gegenüberstand: Er schuf, ja, er verkörperte geradezu das **erste Modell einer wissenschaftlichen Theologie,** die dann auch in der ganzen alten Ökumene, im Osten wie auch im Westen, gewaltige Auswirkungen haben sollte. Und er selber war so das bewunderte Vorbild eines hochkultivierten christlichen Lehrers und eines spirituellen Führers. Kritisch und konstruktiv zugleich, versuchte dieser universale Geist, der überall Wertvolles fand, alle bisherigen theologischen Ansätze und Materialien zu verarbeiten, die gnostischen eingeschlossen. So erwies sich dieser fromme Denker als kultureller Vermittler par excellence, der nicht wie sein Vorgänger Klemens letzlich doch noch weithin geistvoller Dilettant war, sondern der erste methodisch forschende Gelehrte der Christenheit überhaupt, ja, der größte Gelehrte des christlichen Altertums, der nach übereinstimmender Auffassung der Patrologen als Erfinder der Theologie als Wissenschaft gelten kann. Zu Recht sagt deshalb auch der französische Patrologe Charles Kannengiesser: «Origenes begründete die geeignete **Praxis** für diese Art Theologie, und er begründete die methodologische Theorie, deren sie bedurfte. Man fragt sich nur, ob die Schaffung eines neuen Paradigmas immer so viel Neuerung mit sich bringen muß, wie des Origenes Kreativität es tat».[10]

Wie immer: Ganz beheimatet in der kirchlichen Gemeinschaft und doch zugleich im dauernden Gespräch mit den heidnischen und jüdischen Gebil-

---

10 C. *Kannengiesser*, Origenes, Augustin und der Paradigmenwechsel in der Theologie, in: *H. Küng* — *D. Tracy* (Hrsg.), Theologie — wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma, Zürich 1984, S. 151—167, Zit. S. 154.

deten seiner Zeit, verstand es Origenes, in verständlicher Sprache differenziert neue Wege zu eröffnen: nicht nur für die christliche Apologetik und die biblische Exegese, sondern auch für die systematisch-theologische Durchdringung der biblischen Botschaft. Und was Vollendung des heidenchristlich-hellenistischen Paradigmas hieß, läßt sich jetzt genauer konkretisieren:

Das Christentum als vollendetste aller Religionen

Origenes eröffnete neue Wege in der **systematischen Darstellung des Christentums:** Vermutlich als Antwort auf lautgewordene Kritik unterbricht Origenes seine Arbeit an seinem gewaltigen Genesis-Kommentar, um in einem großen systematischen Entwurf seine theologischen Auffassungen zusammenzufassen, der in seinem Idealismus von Platon und in seinem evolutiven Charakter von der Stoa inspiriert war: «Von den Prinzipien» (griech. «Peri archon», lat. «De principiis»), ein Werk über die Grundprinzipien des Seins, der Erkenntnis, der christlichen Lehren, das ihn wegen einiger kühner Thesen (etwa über die Präexistenz der Seelen) erst recht zum umstrittenen Theologen machte und ihm bis über den Tod hinaus den Vorwurf der Häresie und schließlich Verurteilung eintrug — mit verheerenden Wirkungen für sein Werk, das uns nur in Bruchstücken (sein «Peri archon» vor allem in der lateinischen Übersetzung des Rufinus) erhalten blieb. Dabei unterschied Origenes, der Denker, genau zwischen den festzuhaltenden «dogmata» der kirchlichen Tradition und den zu diskutierenden «problemata», den offenen Fragen, zu deren Beantwortung er schon damals gegenüber den Bischöfen für den Theologen die Freiheit des Denkens beansprucht und praktiziert.[11]

Getreu also dem Programm seines Vorgängers Klemens hat Origenes christlichen Glauben und hellenistische Bildung so zu vereinen versucht, daß das **Christentum als die vollendetste aller Religionen erscheint.** Dargelegt wird dies in einem ersten theologischen Lehrsystem, das auf der Heiligen Schrift, allerdings gemessen an der Glaubensüberlieferung der Apostel und der Kirche, aufbauen wollte: weniger eine erste «Dogmatik» als eine erste «christliche Glaubenslehre».[12] Kohärenz der Abhandlungen über verschiedene Themen war für diesen hochreflektierten Problemdenker ein Zeichen der Wahrheit. In den vier Teilen («Büchern») seiner «Prinzipien»-Schrift stellt er das Ganze des Christentums in drei großen Gedankengängen dar: Gott und seine Entfaltungen, der Abfall der kreatürlichen Geister, Erlösung und Wiederherstellung (Teil 4 handelt vom allegorischen Schriftverständnis). Aus den zentralen «Elementen und Fundamenten» des Christentums erarbeitet Origenes so ein «zusammenhängendes und organisches Ganzes»,[13] eine große

---

11 Vgl. *Origenes*, Von den Prinzipien, Vorrede. Die maßgebende Ausgabe des vor allem in lateinischer Übersetzung erhaltenen Ausgabe erstellte *P. Koetschau* in Bd. 22 der Reihe der «Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte» (Leipzig 1913). Auf deren Grundlage erstellten *H. Görgemanns* u. *H. Karpp* eine korrigierte und mit Anmerkungen versehene griechisch-lateinisch-deutsche Ausgabe: Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien, Darmstadt 1976.

12 *H. Görgemanns — H. Karpp*, Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien, S. 17.

13 Vgl. *Origenes*, Von den Prinzipien, Vorrede, 10.

Synthese, die vom griechischen Denken nicht desavouiert, sondern bestätigt wird, insofern hier alles im platonisch-gnostichen Schema des Falles und Wiederaufstiegs und der durchgängigen Scheidung von ewiger Idee und zeitlicher Erscheinung dargestellt erscheint.

Auch für Origenes stand wie für die Gnostiker die Frage des **Ursprungs** (und Wesens) von Logos, Geist, Geistwesen im Vordergrund seines theologischen Interesses — doch ohne gnostische Geschlechtssymbolik, Mythologien und Phantastereien:

— **Gott**, eindeutig das Zentrum der Theologie, wurde nicht anthropomorph verstanden, sondern als das Ur-Eine und Ur-Lebendige, der reine, absolut transzendente, unbegreifliche Geist, der nur negativ oder superlativ zu benennen ist. Er ist der Einzige (gegen den Polytheismus), der gute Schöpfergott, der durch seine Vorsehung alles leitet (gegen Gnosis und Markion, die einen selbständigen Demiurgen unter oder gar neben dem höchsten Gott annehmen).

— Der **Logos** ist Gott selbst und zugleich eine besondere «Hypostase», wird von Gott, dem Vater (Gott selbst = «authótheos»), von Ewigkeit ständig als Sohn gezeugt, ist sein vollkommenes Abbild und zugleich Inbegriff der Ideen und Verkörperung aller Wahrheit, bleibt ihm jedoch, wiewohl «eines Wesens» («homooúsios»), als «zweiter Gott» («deúteros theós») eindeutig untergeordnet; er ist nicht «einfach gut», sondern «Bild der Gutheit».[14]

— Der Heilige Geist geht vom Sohn aus, ist geringer als dieser und bleibt ihm untergeordnet: eine dritte Stufe und Hypostase, also «drei Hypostasen» in der Gottheit!

— Die **geistliche Wesen** (logikoí), von Gott in Freiheit geschaffen, sind jedoch in einem Urfall allesamt vom Urlicht abgefallen und zur Strafe und Erziehung in materielle Leiber verbannt: die Wesen, die nur leicht sündigten, in einen Ätherleib (Engel); die schwer sündigten, in den allerdichtesten Leib (Teufel); die dazwischen, in einen Erdenleib: die Menschen; für all das Üble und Böse in der Welt ist nicht ein niederes Gottwesen, sondern der Mißbrauch der Freiheit der Geschöpfe verantwortlich.

— Die **Erlösung** der Geistwesen, die ja allesamt in die reine und gleiche Lichtwelt zurückstreben, geschieht durch den menschgewordenen Logos, den «Gottmenschen», der als Mittler fungiert für die Rückkehr der Wesen zu Gott: den Engeln ein Engel und den Menschen ein Mensch.

— Die **gläubige Seele** steigt so innerlich mit Christus in Freiheit Stufe um Stufe hinan zur Vollkommenheit: das innere Leben als ein geistiger Aufstiegsprozeß, bis in der Gottesschau die Seele schließlich mit der Gottheit eins wird, vergottet und unsterblich wird.

— Am Ende (nach womöglich neuen Weltperioden und Welterlösungen) die **«Wiederherstellung aller Dinge»** («apokatástasis ton pánton»), wo dann endlich «Gott alles in allem»[15] sein wird: das Böse verschwunden und alles zurückgebracht in den ursprünglichen reinen und gleichen geistigen Zustand. Der Kreis zwischen Präexistenz, Schöpfung, Sündenfall, All-Inkarnation, Auf-

14 Vgl. *Origenes*, Gegen Kelsos, V, 39; Von den Prinzipien, I, 2, 13.
15 Vgl. 1 Kor 15, 27 f.

stiegsbewegung und Allversöhnung schließt sich. Das Problem der Theodizee ist für Origenes grandios gelöst: Gott erscheint durch alles Negative hindurch gerechtfertigt!

Menschheitsgeschichte kann so — ganz auf der Linie des Klemens — als ein grandioser, kontinuierlich aufwärtsführender **erzieherischer Prozeß** verstanden werden: **als Gottes Pädagogik («paideia») mit den Menschen!** Das heißt: Das durch Schuld und Sünde im Menschen verschüttete Bild Gottes wird durch die Vorsehung und Erziehungskunst Gottes selber in Christus wieder hergestellt. Der Mensch wird so nach einem ganz bestimmten Heilsplan zur Vollendung geführt. In Christus hat «die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen ihren Anfang genommen, damit die menschliche durch enge Verbindung mit dem Göttlichen selbst göttlich werde».[16] Nach dieser «oikonomia» ist die **Menschwerdung Gottes** selber die **Voraussetzung der Gottwerdung** des **Menschen!**

Ob es gerade die Idee der Allversöhnung, die Ablehnung also einer ewigen Höllenstrafe und die Erlösung auch der Teufel, war, die Origenes in eine ernsthafte **Auseinandersetzung mit seinem Bischof Demetrios** verwickelte, ist fraglich. Sicher ist: Für den Bischof stellte dieser mittlerweile weltberühmte Gelehrte, der 231 sogar von der Kaiserinmutter Julia Mammäa zum Vortrag nach Antiochien eingeladen worden war, in seiner Schriftauslegung oft an der Ritual- und Hierarchiekirche Kritik übte und den allzu weltlichen Lebenswandel von Kirchenmännern tadelte, eine Belastung dar; das Bischofsamt hatte sich ja inzwischen aus einer charismatischen Funktion des Dienstes gerade in Alexandrien in eine oft geist- und lieblose Institution der Macht und Kontrolle gewandelt. Offensichtlich zog der Bischof den gefügigeren Schüler und Mitarbeiter Heraklas dem Geistesmann Origenes vor und ordinierte diesen zum Presbyter, während er dem Origenes wegen seiner Selbstkastration (ein Weihehindernis) die Ordination vorenthielt.

Als sich Origenes dann auf einer Reise nach Griechenland 232 in Cäsarea von befreundeten Bischöfen ohne Einschaltung des Bischofs von Alexandrien zum Presbyter ordinieren läßt, wird er von diesem auf zwei Presbytersynoden verbannt, des Amtes verlustig erklärt und beim Bischof von Rom und anderen Bischöfen denunziert; Heraklas wird Leiter der Schule (und später gar Bischof). Auch vom Bischof von Rom wird Origenes verurteilt, ohne angehört zu werden. Ein erster großer Konflikt zwischen monarchischem Bischof und freiem christlichen Lehrer, zwischen kirchlichem Amt und geistlicher Vollmacht, zwischen institutioneller Kirchenleitung und professioneller Theologie, in welchem der Angegriffene sich der Kritik stellte, aber sich nicht beugte.

Der größte Philologe des christlichen Altertums

Origenes arbeitet weiter, von Bischöfen in Jerusalem und Cäsarea unterstützt. Mit rund 48 Jahren gründet Origenes nun **in Cäsarea**, der Provinzhauptstadt Palästinas, **eine neue Schule** mit großer **Bibliothek**. Hier vermochte er noch einmal fast zwei Jahrzehnte höchst fruchtbar zu wirken:

---

16 *Origenes*, Gegen Kelsos III, 28.

ausgedehnte Korrespondenz, verschiedene Reisen und zahlreiche Vorträge und Disputationen vor Bischöfen und Gemeindeversammlungen und Unterrichtung und Heranbildung bedeutender Schüler zu Betern, Heiligen, Märtyreren. Als ein begnadeter Theologe, Erzieher, Seelsorger und Schriftsteller, der in einem einfachen Stil ohne rhetorischen Prunk für Gebildete und Ungebildete zu sprechen versteht, erklärt er in den letzten Jahrzehnten immer und immer wieder unermüdlich Buch um Buch die Heilige Schrift, die für Origenes die Seele jeglicher Theologie und Spiritualität ausmachte. Wie aber die Schrift verstehen?

Origenes eröffnete neue Wege in der **biblischen Textkritik und Exegese:** Die Exegese der Heiligen Schrift sah Origenes, der sich primär als Schriftausleger und Schrifttheologe verstand, als seine zentrale Aufgabe an. Seine Bibelkommentare stehen den modernen Bibelkommentaren an Umfang und Dichte nicht nach. Doch ist seine Methode grundverschieden. Wie vor ihm griechische Philosophen die Mythen (besonders Homer) und um die Zeitenwende in Alexandrien der Jude Philon die Fünf Bücher Mose, so erklärte jetzt Origenes das Alte und das Neue Testament im wesentlichen nicht historisch, sondern **«allegorisch»**, das heißt symbolisch, sinnbildlich, geistig. Dies tat er nicht nur, weil eine wörtliche Schrifterklärung Gottes Unwürdiges, Unmoralisches und Widersprüchliches ergab, was Gnostiker und Markion als Kritik gegen das Alte Testament ins Feld geführt hatten. Vor allem glaubte Origenes, nur auf diese Weise die Bibel als inspiriertes Wort Gottes, als Ort der Präsenz des Logos, in ihrer ganzen Tiefe und Geheimnishaftigkeit ausloten zu können: In der Heiligen Schrift hat ihm zufolge alles einen «geistigen», aber keineswegs hatte alles einen historischen Sinn. Wie ja auch der Kosmos und der Mensch selber aus Leib, Seele und Geist bestehe, so bestehe auch die Schrift aus einem **dreifachen Sinn**[17]:

— dem somatisch-buchstäblich-historischen (der Somatiker vermag in Christus bloß einen Menschen zu erkennen);

— dem psychisch-moralischen (der Psychiker erkennt in Jesus nur den historischen Erlöser seines Weltalters);

— dem pneumatisch-allegorisch-theologischen (der Pneumatiker erschaut in Christus den ewigen Logos, der schon am Anfang bei Gott ist).

Nicht zu vergessen ist dabei: Origenes, wegen seiner virtuosen allegorischen Schrifterklärung, die sich an manchen Stellen nur an den pneumatischen Sinn hält und den wörtlichen verwirft, damals wie heute der Willkür und Phantasterei angeklagt, ist auch der **größte Philologe des christlichen Altertums!** Von einem Juden hatte er hebräisch gelernt, und seine Exegesen enthalten zahllose Erläuterungen des wörtlichen Textsinnes, grammatikalische Hinweise und Konkordanzversuche. Und weil er gerade für Diskussionen mit Rabbinern über den authentischen griechischen Text verfügen wollte, stellte er so in über zwanzig Jahren hingebungsvoller Arbeit

17 Vgl. *Origenes*, Von den Prinzipien, IV, 2, 4—6. Wie gewaltig auch nur die erhalten gebliebenen exegetischen Arbeiten des Origenes über den Hexateuch, die historischen, poetischen und prophetischen Bücher der Hebräischen Bibel und zum Neuen Testament sind, zeigt der Überblick bei *A. v. Harnack*, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, 2. erweiterte Auflage Leipzig 1958, Teil I/1, S. 343—377.

die monumentale fünfzigbändige **«Hexapla»** = die «sechsfältige» (sechsspaltige) Bibel her, wo er in sechs Kolumnen nebeneinander den hebräischen Text in hebräischer Schrift sowie in griechischer Umschrift, dann die Übersetzungen des Aquila, des Symmachos, der Septuaginta (hier überall die wichtigen textkritischen Zeichen) und des Theodoret vereinigt (bisweilen kamen noch drei weitere Übersetzungen jüdischer Herkunft hinzu).[18]

Am Wortlaut und Wortsinn der biblischen Texte existentiell interessiert, ging Origenes auch hebräischen Etymologien nach, versuchte geographische Lokalisierungen und nahm sogar an Flußgrotten des Jordans Ausgrabungen vor. Und noch wichtiger als dieser ganze wissenschaftliche Aufwand waren ihm, der so oft predigte, seine Kommentare und Homilien (Predigten). Er selber schrieb kaum etwas, er ließ — ein reicher Schüler und Konvertit hat es ihm finanziell ermöglicht — alles (die Homilien allerdings erst gegen Ende seines Lebens) von sechs Stenographen aufschreiben, die ihrerseits unterstützt wurden von ebenso vielen Reinschreibern nebst einigen Schönschreiberinnen. Durch das gesprochene Wort versuchte er, der als philophischer Theologe immer auch Missionar und Prediger war, seinen Zuhörern mit Menschenkenntnis und Scharfsinn den geistlichen Sinn der Schrift zu erläutern und so zugleich eine christliche Spiritualität zu vermitteln.

Christlicher Universalismus

Origenes eröffnete schließlich auch **neue Wege für die christliche Apologetik:** Er, der die Werte Griechenlands in sein Christentum zu integrieren versuchte und der zugleich die Schwächen des Heidentums genau kannte, war ein Mann des Dialogs. Als ein hellsichtiger, unerschrockener Gesprächspartner disputierte er bescheiden und überlegen zugleich mit Rabbinern, heidnischen Philosophen und orthodoxen wie häretischen christlichen Theologen. Aufgrund seiner Logostheorie vertrat er einen christlichen Universalismus, der trotzdem eine Unterscheidung der Geister aufgrund der christlichen Botschaft, die ihm entscheidendes Kriterium blieb, nicht ausschloß.

Er, Origens, war es, der vermutlich noch wenige Jahre vor seinem Tod die gelehrteste und scharfsinnigste apologetische Schrift des christlichen Altertums geschrieben hatte, und zwar gegen jenen Philosophen Kelsos, der ein eklektischer Platoniker war und den Origenes Satz für Satz zitiert (nur so kennen wir überhaupt des Kelsos «Die wahre Lehre»), um sie Satz für Satz ruhig zu wiederlegen: So verteidigte er einerseits Jesus und die Apostel gegen den Vorwurf absichtlicher Täuschung und andererseits das Christentum überhaupt gegen den rationalistischen Vorwurf, es verlange nur Glauben und sei jeder rationalen Untersuchung abhold. Origenes versäumt es nicht, einen Überblick über die christlichen Lehren zu geben, angefangen mit der Lehre von der Person und Göttlichkeit Christi über die Schöpfung und die Natur des Guten und Bösen bis hin zum Weltende. Vergleiche von Aussprüchen Platons mit Worten aus den Evangelien, Ausführungen über

18 Die neue Hypothese *P. Nautins,* Origenes habe eine (von Nautin postulierte) hellenistisch-jüdische Synopse benutzt, ist auf begründete Kritik gestoßen: Vgl. W. *Ullmanns* Rezension in: Theologische Literaturzeitung 107 (1982), Sp. 355—358.

den Satan, den Heiligen Geist, die Weissagungen, die Auferstehung und die Erkenntnis Gottes beschließen die Abhandlung.

Ja, welchen Mühen (Gesprächen, Briefen und Reisen) — Pierre Nautin beschreibt sie — hat sich dieser durch und durch lautere Mann unterzogen, um sich vor Bischöfen als orthodox zu rechtfertigen, nur um gegen Ende seines Lebens resigniert feststellen zu müssen, daß man nicht auf Bischöfe, die sich ja gerade in den großen Städten oft als Tyrannen aufführten, vertrauen soll. Die Christenverfolgungen waren ja bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts eher seltener geworden, und in einer Periode des Friedens konnten sich Christengemeinden wie Episkopat entwickeln. Doch kam es jetzt in der Zeit des wirtschaftlichpolitischen Niedergangs zum erneuten Ausbruch des Christenhasses (besonders bei der Tausendjahrfeier der Stadt Rom 248) gegen eine Kirche, die immer mehr zum Staat im Staat geworden war.

Der christenfreundliche Kaiser Philippus Arabs war 249 ermordet worden. Unter seinem an sich tüchtigen Nachfolger **Decius** (249—251) wurde die **erste allgemeine Christenverfolgung** angeordnet, die dann Valerianus (253—260) fortsetzte. Durch Staatsgesetz wurde für alle Provinzen des Reiches befohlen, sämtliche Christen, selbst Frauen und Kinder, hätten sich bei den Behörden zum Opfer zu stellen und eine amtliche Bescheinigung zu erlangen — also nicht, um möglichst viele Christen hinrichten zu können, wohl aber, um möglichst viele zum Abfall zu bewegen und so die Gemeinden aufzulösen. Im Jahre 250 wurde deshalb auch Origenes verhaftet, in Halseisen gelegt und im Folterblock seine Füße tagelang «bis zum vierten Loch» gedehnt. Doch den angedrohten Feuertod vollstreckte man nicht: Origenes — ein ungebrochener Bekenner, aber wieder ein verhinderter Märtyrer! Wäre er damals als Märtyrer gestorben, so hätte ihm dieser Ehrentod in folgenden Jahrhunderten manche Vorwürfe wegen mangelnder Orthodoxie erspart. Aber der Märtyrersohn, der schon so früh selber das Martyrium ersehnt und eine «Ermahnung zum Martyrium» geschrieben hatte, überlebte und starb — man weiß nicht einmal genau wo — zwischen 251 und 254 gegen Ende seines siebten Jahrzehnts.

Wenn wir auf das bewundernswerte Werk des Origenes, dieses kulturellen Vermittlers par excellence zurückblicken: Wie verschieden ist doch hier alles von dem, was wir über das Judenchristentum — zu dieser Zeit noch durchaus lebendig — gehört haben! Keine Frage: Hier handelt es sich um eine neue große, jetzt von der jüdisch-apokalyptischen völlig verschiedene **hellenistisch** ausformulierte «Gesamtkonstellation der Überzeugungen, Werte und Verfahrensweisen», das für diese Zeit des **Hellenismus** — würden wir heute sagen — «moderne» Paradigma: «Indem er als Individuum den ungehinderten Zugang des christlichen Glaubens zur allgemeinen Kultur, zu der er gehörte, beispielhaft darstellte», sagt Kannengiesser, «hat Origenes mit den einzigartigen Fähigkeiten seines Genius das erfahren, was das Paradigma für ganze Kirche der nächsten Generationen werden sollte: **die Aufnahme der „Moderne" in die christliche Theologie.**[19]»

---

19 C. *Kannengiesser*, Origenes, Augustin und der Paradigmenwechsel in der Theologie, S. 160 (eigene Übersetzung des englisch-sprachigen Originals).

Die Charakteristika der neuen Konstellation — biblischer Kanon, kirchliche Glaubenstradition, Bischofsamt, dazu das mittel- und neuplatonische philosophische Denken — dies alles bildete den hermeneutischen Rahmen auch für die allegorische Schriftauslegung des Alexandriners, die den biblischen Wortlaut überhöhte und — kein Zweifel — vielfach umdeutete. Diese geistlich-pneumatische Schriftauslegung setzte sich auf die Dauer — auch gegen die mehr nüchtern wörtlich und historisch interpretierende antiochenische Schule, die sich auf Lukian aus Samosata zurückführt — in der Theologie des Ostens wie Westens weithin durch. Und anstelle jenes Modells der vom Judentum übernommenen apokalyptischen Naherwartung steht nun jene (bereits im lukanischen Doppelwerk vorbereitete) hellenistisch verstandene heilsgeschichtliche Konzeption von Jesus Christus als der Mitte der Zeit zum ersten Mal vollendet da. Die Menschwerdung Gottes in Christus als der Angelpunkt der Weltgeschichte, verstanden als Gott-Welt-Drama.

Eine problematische Verschiebung des Zentrums

Was ist zu all dem kritisch zu sagen? Hans Urs von Balthasar polemisiert in seiner Origenes-Einführung gegen Adolf von Harnack, den er im Gegensatz zu uninformierten Theologen (katholischer wie evangelischer Provenienz) freilich nicht für «überholt» hält: Für Harnack sei Origenes «die entscheidende Importation des Weltlich-Griechischen in den Geist des Evangeliums, von der die katholische Kirche sich niemals mehr befreit» habe.[20] Dies sei aber eine «unberechtigte Leugnung jeder menschlichen Entwicklungs- und Entfaltungsmöglichkeit der evangelischen Offenbarung in der Theologie und jeder übernatürlichen Lenkung der Kirche im Gebiet der theoretischen Formulierung ihres Glaubensgutes».[21]

Nun wäre Harnack bestimmt der letzte gewesen, der eine menschliche Entwicklungs- und Entfaltungsmöglichkeit der evangelischen Offenbarung geleugnet hätte. Und er lobt Origenes: ein «rechtgläubiger Traditionalist, strenger biblischer Theologe (nichts soll gelten, was nicht in den Schriften steht), kühner idealistischer Philosoph, der den Inhalt des Glaubens in Ideen umsetzt, die Welt des Innern ausbaut und schließlich nichts gelten läßt als Gottes- und Selbsterkenntnis in engster Verbindung, die zur Erhebung über die Welt und zur Vergöttlichung führt. Aber Zeno und Plato sollen doch nicht die Führer sein, sondern Christus»[22]. Das neue hellenistische Paradigma war nun einmal unvermeidbar, war **historisch notwendig,** wenn die junge Christenheit nicht von vornherein verzichten wollte auf Inkulturation in der nun einmal ganz und gar hellenistisch geprägten Welt. Ohne ein umfassendes neues geistigkirchliches Selbstbewußtsein der jungen Christenheit wäre die kommende politische Wende gar nicht möglich gewesen! Und wie hät-

20 *H. U. von Balthasar*, Origenes. Geist und Feuer, S. 17.
21 *H. U. von Balthasar*, Origenes. Geist und Feuer, S. 18.
22 *A. von Harnack*, Dogmengeschichte[8], 1991, S. 145.

sen griechisch denkende und fühlende Theologen, wie hätten Justin und Irenäus, Klemens und Origenes die christliche Botschaft anders durchdenken und dieses Selbstbewußtsein vorbereiten können als eben in griechischen, konkret: mittel- oder neuplatonischen Kategorien und Vorstellungen? Dieser Transformationsprozeß ist nicht einfach Dekadenz, sondern zeugt von der höchst lebendigen Dynamik des Christentums. Nein, «Abfall vom Evangelium» ist nicht die Kategorie, die dieser Vollendung des Paradigmenwechsels gerecht wird!

Doch das Problem, das der große Dogmenhistoriker Harnack in aller Schärfe aufgeworfen hat, ist auch heute noch unabweisbar: Wie und unter welchen Kosten hat dieses neue Paradigma sich durchgesetzt? Es geht hier nicht nur um den Vorrang des «christlichen Gnostikers» und seinen Anspruch auf eine höhere Weisheit gegenüber dem Glaubensverständnis des einfachen Volkes (und Klerus). Auch die vielkritisierten, hochspekulativen Lehren des Origenes bezüglich Seelen-Präexistenz, Beseeltheit auch der Tiere und Sterne oder den Krieslauf der Welten bis zur Allversöhnung, die den Satan einschließt, spielen dabei, weil von der Gesamtkirche nicht übernommen, eine nur untergeordnete Rolle. Als nach langen Auseinandersetzungen rund 300 Jahre später Sätze des Origenes (oder vielleicht besser der Origenisten!) von Kaiser Justinian und vom 5. Konzil von Konstantinopel definitiv verurteilt wurden, hatte sich der Geist seiner Schrifterklärung in Theologie und Kirche bereits weithin durchgesetzt. Entscheidend jedoch bleibt die Frage, ob bei solcher Vollendung des hellenistischen Paradigmenwechsels der Geist des Hellenismus nicht zu weit ins Zentrum eingedrungen ist und zentrale Elemente der ursprünglichen christlichen Botschaft nicht zu kurz gekommen sind, die nun einmal vom Ursprung her unverzichtbar dazu gehören. Die entscheidende Frage also lautet, ob die Schwerpunktverlagerung christlicher Theologie nicht auch eine Sinnverlagerung der ursprünglichen christlichen Botschaft bedeutet.

Nein, «Entfaltung des Evangeliums» ist so wenig wie «Abfall vom Evangelium» die Kategorie, unter der dieser erste große Paradigmenwechsel gesehen werden darf, wohl aber: **Schwerpunktverlagerung** des christlichen Denkens unter Einfluß eines neuplatonisch geprägten Hellenismus. Sie zeichnete sich schon lange ab, wurde jetzt aber überdeutlich. Auch wenn man nicht so weit gehen will wie Harnack, der in der «Einbürgerung der Logoschristologie in den **Glauben** der Kirche — und zwar als articulus fundamentalis» — geradezu «die Umwandlung des Glaubens in eine Glaubens**lehre** mit griechisch-philosophischem Gepräge»[23] sehen will, so wird man Origenes doch kritische Fragen nicht ersparen dürfen:

— Was ist für Origenes das grundlegende Problem, vor das sich der Mensch gestellt sieht? Es ist der radikale Dualismus von geistigem und materiellem Kosmos, von Gott und Mensch, wie ihn so weder das Alte noch das Neue Testament kennt.

— Und was ist deshalb für das Systemdenken des Origenes das zentrale Heilsereignis dieser Heilsgeschichte? Die Überwindung dieser unendlichen

23 A. von *Harnack*, Dogmengeschichte, S. 154.

Differenz zwischen Gott und Mensch, Geist und Materie, Logos und Fleisch durch den Gott-Menschen Christus in einer Weise, die dem Neuen Testament fremd ist.

— Der Preis: Zentrum der christlichen Theologie unter dem Einfluß des Hellenismus sind nicht mehr wie bei Paulus, Markus und im Neuen Testament überhaupt Kreuz und Auferweckung Jesu. Es sind vielmehr weithin spekulative Fragen wie Fleischwerdung, Menschwerdung, Inkarnation des göttlichen Logos und damit das Überschreiten der platonischen Kluft zwischen der wahren, idealen, himmlischen Welt und der unwahren, materiellen, irdischen Welt — durch den «Gott-Menschen» («the-ánthropos»), Sohn der Jungfrau und «Gottesgebärerin» («theo-tókos»), der zwar aß und trank, aber keine Notdurft verrichtete und keinen Geschlechtstrieb spürte. Ein hochgeistiges Christusbild — und ein, gemessen an der ursprünglichen Botschaft, verzerrtes!

Es ist nicht zu übersehen: Das Hauptinteresse verschob sich schon bei den frühen griechischen Vätern von der konkreten Heilsgeschichte des Volks Israel und des Rabbi aus Nazaret auf das große soteriologische System und hier vom — selbstverständlich nie verschwiegenen — Karfreitag (und Ostern) auf Weihnachten (Epiphanie), ja die Präexistenz des Gottessohnes (sein göttliches Leben vor aller Zeit). Die einfachen Gläubigen (Pistikei) mögen sich, zumindest dem Origenes zufolge, an der Irdischen und Gekreuzigten halten, die fortgeschrittenen Pneumatiker (Gnostiker) indessen zum transzendenten Logos und göttlichen Lehrer aufsteigen, dessen Verhältnis zu Gott nun in philosophischen Kategorien der hellenistischen Ontologie beschrieben wird. Aber — und insofern besteht Harnacks Frage zu Recht — ist eine solche «Theologia gloriae» statt der Theologie des Kreuzes noch das unverstellte ursprüngliche Evangelium? Von daher verstehen sich die folgenden Fragen, die für uns relevant bleiben:

Im Hinblick auf das Judentum: Ist es der Hebräischen Bibel angemessen, wenn christliche Theologen die Bibel, ihre göttliche Inspiriertheit übersteigernd, als ein Buch tiefer christlicher Geheimnisse ansehen, die sie mit Hilfe der allegorischen, sinnbildlichen Methode zu entschleiern versuchen, so daß sie sogar eine Trinität aus Vater, Sohn und Geist im «AltenTestament» zu entdecken meinen?

Im Hinblick auf das Christentum selbst: Wird die ursprüngliche Botschaft Jesu und die Verkündigung des Neuen Testaments von Jesus, dem gekreuzigten, auferweckten und im Geist präsenten Christus Gottes nicht verzerrt, wenn in christlicher Theologie, Literatur und Frömmigkeit sich das Hauptinteresse von Kreuz und Auferweckung auf Geburt und «Erscheinung», ja, auf die Präexistenz des Gottesohnes und sein göttliches Leben vor aller Zeit verlagert hat? Ist so aus dem Evangelium, dem «Wort vom Kreuz», nicht eine von vornherein triumphalistische Lehre, eine «Theologie der Glorie» geworden? Im Hindblick auf den Islam: Entspricht es der Hebräischen Bibel und dem Alten Testament, wenn die in biblischen Büchern erzählte Heilsgeschichte immer mehr in ein zunehmend kompliziertes dogmatisches System gezwängt wird, welches schon im Jahrhundert nach Origenes die Kirche spaltet und sie in immer unübersehbarere Streitigkeiten verwickelt, so daß dann der Islam mit seiner — dem Judenchristentum nahen! — einfachen

Botschaft vom einen Gott, dem Propheten und Messias Jesus und dem «Siegel» der Propheten Muhammad so durchschlagenden Erfolg haben kann?

Origenes war felsenfest überzeugt, daß er in seiner ganzen Theologie — in Exegese, Apologetik und Systematik — nichts anderes als seine heißgeliebte Heilige Schrift entziffert und entschlüsselt hätte. Aber er war sich nicht bewußt, wie weit er selber doch in einer ganz bestimmten philosophischen Weltanschauung befangen blieb. Und bis auf den heutigen Tag ist man in der östlichen Orthodoxie der allzu selbstverständlichen Überzeugung geblieben, daß die orthodoxe Lehre der Kirchenväter mit der Botschaft des Neuen Testaments schlechterdings identisch sei und die östlichen Kirchen so in bruchloser Kontinuität zur Urkirche stünden — als ob gar kein Paradigmenwechsel stattgefunden habe!

Blickt man nun aber näher auf die Entwicklung gerade der hellenistischen Christologie und die Herausbildung einer spekulativen Trinitätslehre, wie sie sich gerade mit Origenes abzeichnet, so drängt sich doch die Notwendigkeit auf, genauer zu untersuchen, ob gerade für das Zentrum des christlichen Glaubens in diesem hellenistischen Paradigma wirklich nur die biblische Botschaft ausgelegt wurde oder ob die Botschaft des Neuen Testaments nicht von hellenistischen Begrifflichkeiten und Vorstellungen her überfremdet wurde.

REZUMAT

ORIGEN. MĂREŢIA ŞI LIMITELE UNEI TEOLOGII ÎNTR-O EPOCĂ DE RUPTURĂ

Autorul schiţează un succint profil al semnificaţiei gândirii şi personalităţii lui Origen (alături de Augustin şi Luther, unul din cele mai de seamă genii teologice ale creştinătăţii) din perspectiva tipului sau paradigmei istorice de teologie pe care acesta o ilustrează reprezentativ: cea a elenismului creştin.

Origen este astfel pe rând prezentat ca: prim model al unei teologii ştiinţifice; autor al celei dintâi prezentări sistematice a creştinismului în prelungire pozitivă şi confruntare critică cu elenismul filosofic antic târziu; cel mai mare filolog (critic de text şi exeget) al antichităţii creştine; şi, în fine, cel care a trasat o cale nouă apologeticii sub semnul unui grandios şi dramatic universalism creştin de dimensiuni cosmice. Prin toate aceste aspecte Origen se dovedeşte a fi o figură paradigmatică, exemplară, extrem de actuală ca „model" de teolog în ceasul de faţă al Bisericii.

Ceea ce nu înseamnă că autorul maschează dificultăţile şi ambiguităţile teologiei origeniene. Dimpotrivă. Însă ele ţin toate de problema inevitabilă a traducerii mesajului biblic în categoriile istorice ale fiecărei epoci. În cazul lui Origen întrebarea decisivă a rămas şi rămâne: n-a elenizat el oare excesiv revelaţia biblică adaptßnd-o unor scheme şi categorii culturale (elenistice) incompatibile cu aceasta? (I.I.I.).

Pr. prof. Dr. Vasile Mihoc, Sibiu

COMUNIUNEA CREDINCIOŞILOR CU HRISTOS ŞI ÎNTREOLALTĂ PRIN SFÂNTA EUHARISTIE DUPĂ I CORINTENI 10, 14—22

Sf. Euharistie este prin excelenţă Taina comuniunii, a comuniunii cu Dumnezeu şi a comuniunii credincioşilor care se împărtăşesc întreolaltă.

Teologul de faimă mondială care este Părintele Academician Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE afirmă acest adevăr fundamental în chiar titlul importantei sale lucrări asupra Sfintei Liturghii: **Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă** (Craiova, 1986). Încă în **Introducerea** acestei lucrări, P. C. Sa ţine să precizeze că Hristos „se uneşte cu noi cel mai mult prin Sfânta Împărtăşanie" (p. 12); că astfel, în Sf. Liturghie se realizează „unirea noastră în duh de jertfă cu Hristos şi, prin El, cu Tatăl în Sfântul Duh" (p. 6); şi, prin însuşi acest fapt, Sf. Liturghie este „cel mai efectiv mijloc de creare, menţinere şi întărire a comunităţii între oameni, ca anticipare a Împărăţiei Sfintei Treimi" (p. 9—10).

Astfel, Sf. Euharistie nu este numai o Taină printre celelalte Taine ale Bisericii, nu este pur şi simplu **unul** dintre mijloacele de sfinţire a credincioşilor[1]; ci ea este însăşi „Taina înălţării Bisericii şi împlinirea ei la Cina Domnului în Împărăţia Lui. Sf. Euharistie este modul suprem al comuniunii cu Hristos, aici, pe pământ. „Unirea cu Domnul în Euharistie — scrie P. C. Părinte Prof. Dumitru Stăniloae — e o unire deplină tocmai pentru că El nu mai este lucrător în noi numai prin energia adusă în noi de Duhul Său, ci cu trupul şi cu sângele Lui, imprimate în trupul şi în sângele nostru. Iar unde e trupul şi sângele Său, e prezent şi lucrător în mod deplin însuşi subiectul lor".[2]

Dar această unire cu Hristos prin Sf. Euharistie nu o dobândim în mod individual, ci în comuniune cu ceilalţi credincioşi. „Unirea deplină în care ne atrage Hristos cu Sine prin prelungirea Sa cu trupul Său în noi, înseamnă

---

1 Asupra acestei „reduceri" a înţelesului Sf. Euharistii, sub influenţa Apusului, atrage atenţia A. Schmemann (*Euharistia, Taina Împărăţiei*, trad. de Pr. B. Răduleanu, Ed. Anastasia, 1993, p. 219), care reaminteşte faptul că, pentru ortodocşi, tâlcuirea Euharistiei are la bază pentru totdeauna cuvintele Sf. Irineu din Lyon: „Învăţătura noastră concordă cu Euharistia, iar Euharistia, la rândul său, confirmă învăţătura noastră" (*Adversus Haereses*, IV, 18).

2 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Bucureşti, 1978, p. 89.

şi o unire a noastră cu ceilalţi credncioşi, în care se prelungeşte Hristos cu acelaşi trup al Său. De aceea, Euharistia este şi actul de realizare şi sporire continuă a unităţii depline a Bisericii, ca trup extins al lui Hristos...".[3] Această comuniune prin Euharistie în planul orizontal nu se limitează numai la membrii unei comunităţi bisericeşti dintr-un loc şi timp anume, ci înglobează în sine pe toţi ucenicii lui Hristos, de pretutindeni şi de totdeauna, „pe toţi cei alipiţi de Hristos, ca Biserică, fie că sunt trăitori pe pământ, fie că au decedat".[4]

Învăţătura Bisericii noastre despre comuniunea credincioşilor cu Hristos şi întreolaltă prin Sf. Euharistie — ilustrată prin aceste câteva citate din opera ilustrului dogmatist român omagiat prin acest volum — apare exprimată cu o claritate remarcabilă încă în textul paulin de care ne-am propus să ne ocupăm aici.

*

I. În Epistola I Corinteni (10, 14—22 şi 11, 17—34), Sf. Apostol Pavel ne oferă o sinteză cuprinzătoare a întregii învăţături euharistice a Noului Testament.

Din Faptele Apostolilor aflăm că creştinii epocii apostolice „stăruiau... în frângerea pâinii" (2, 42; cf. v. 46). Epistola I Corinteni confirmă această informaţie, arătându-ne că celebrarea Sf. Euharistii era actul central şi culminant al adunărilor liturgice creştine (cf. 11, 20). Ea se săvârşea „în biserică" (11, 18), un locaş care se distinge, prin consacrarea sa, de casele credincioşilor (11, 22). Din I Cor. 16, 2 înţelegem, în plus, că mai ales „în ziua întâia a săptămânii" (cf. Fapte 20, 7) se reuneau credincioşii la „masa Domnului" (I Cor. 10, 21), fapt pentru care a şi fost numită această zi, încă de la început, „ziua Domnului" (Apoc. 1, 10).

Pe de altă parte, în această Epistolă, Sf. Apostol Pavel nu numai că redă cuvintele de instituire ale Sf. Euharistii (11, 23—25), ci afirmă cu claritate şi cele patru aspecte ale ei şi anume:

1. Spunând că Sf. Euharistie este împărtăşire (sau unire) cu însuşi trupul şi sângele lui Hristos (10, 16; 11, 24—25) şi că cel ce o primeşte cu nevrednicie se face „vinovat faţă de trupul şi sângele Domnului" (11, 27), ca unul care nesocoteşte „trupul Domnului" (11, 29), Apostolul afirmă, alături de alţi autori neotestamentari (Mt. 26, 26—28 şi locurile paralele; In. 6, 48—58) caracterul sau **aspectul de Taină al Sf. Euharistii.**

2. **Aspectul de jertfă al Sf. Euharistii,** implicat în înseşi cuvintele de instituire ale Tainei („se frânge" şi „se varsă" fiind expresii sacrificiale) este afirmat în modul cel mai direct în Noul Testament în I Cor. 10, 16—21, unde Apostolul vorbeşte de „masa Domnului" ca de o masă sacrificială, comparabilă (într-un paralelism antitetic) cu mesele sacre ce însoţeau jertfele iudaice şi păgâne şi la care se consuma tocmai **thusía** (jertfa), carnea victimelor jertfite pe „altar" (**thusiastérion,** v. 18).

De altfel, însăşi expresia „masa Domnului" (v. 21) este o aluzie la altarul creştin (cf. Evr. 13, 10), căci această expresie este folosită şi în Vechiul Testament cu sensul de „altar" (Iez. 44, 1ß; Mal. 1, 7 şi 12).

---

3 *Ibidem*, p .90.
4 Idem, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 12.

Totodată, însuşi faptul că Apostolul vorbeşte separat despre „sânge“ şi „trup“ arată caracterul de jertfă al Sf. Euharistii şi relaţia sa actuală cu jertfa de pe Cruce unde, prin „junghierea“ Victimei, sângele curge din răni, separându-se de trup.

De altfel, însuşi caracterul de taină al Sf. Euharistii îl implică pe acela de jertfă, căci „a te împărtăşi ceremonial din ceea ce s-a jertfit înseamnă a participa la actul sacrificial şi la tot ceea ce implică acest act".[5]

3. Mai mult decât oricare alt autor neotestamentar, Sf. Apostol Pavel subliniază **aspectul anamnetic** ale Sf. Euharistii. Dintre sinoptici, numai Sf. Luca redă, după formula de instituire referitoare la pâinea euharistică, şi cuvintele lui Iisus: „Aceasta să faceţi întru pomenirea Mea“ (Lc. 22, 19 b). În textul paulin, nu numai că acest îndemn al Mântuitorului apare repetat de două ori, şi după formula pentru pâine şi după cea pentru pahar (I Cor. 11, 24 b, 25 b), dar Apostolul ţine să şi explice că Sf. Euharistie este o „vestire“ a morţii (şi, desigur, a învierii) Domnului: „Căci de câte ori veţi mânca această pâine şi veţi bea acest pahar, moartea Domnului vestiţi până când (El) va veni“ (11, 26).

4. Aceste ultime cuvinte pauline, „până când va veni“, afirmă **aspectul eshatologic** al Sf. Euharistii. Împărtăşirea euharistică înseamnă unirea cu Hristos Cel preamărit, ea făcându-se celor ce se împărtăşeşsc o punte peste timp şi anticipând pentru ei împărtăşirea cea „mai cu adevărat din ziua cea neînserată a Împărăţiei" Sale.

Pe lângă acestea, **în primul dintre textele menţionate din Epistola I Corinteni (10, 14—22), Sf. Euharistie este prezentată ca Taina comuniunii, în îndoita ei dimensiune, verticală şi orizontală.** De altfel, acesta este singurul text neotestamentar în care termenii **koinōnía** şi **koinōnós** sunt utilizaţi în raport cu Sf. Euharistie.

II. I Cor. 10, 14—22 face parte dintr-un context în care Sf. Apostol Pavel răspunde unei întrebări puse de corinteni privind consumarea cărnurilor provenite de la jertfele păgâne — aşa-numitele „idolotite“ — ca şi participarea creştinilor la ospeţele sacrificiale păgâne.

În Corint, ca peste tot în lumea păgână a epocii, cultul zeilor implica aducerea de jertfe. Din carnea animalului adus spre jertfă, o parte se ardea pe altar, o alta revenea preoţilor şi o alta credinciosului care a oferit victima. Unii vindeau carnea care le revenea în piaţa de carne (**makéllon**, I Cor. 10, 25). De multe ori însă, credincioşii care aduseseră animalul de jertfă pregăteau din carnea ce le revenea lor o masă în cinstea zeului, la templu sau în casele lor, invitându-şi rudele şi apropiaţii la acest ospăţ „sacru“.

Ca urmare a acestor practici curente în lumea în sânul căreia trăiau, în faţa credincioşilor corinteni (ca şi a celor din alte părţi ale lumii păgâne, cf. Rom. 14) se ridicau probleme ca acestea: Pot creştinii să consume cărnuri (şi, în general, alimente) provenite de la jertfele păgâneşti? Le este lor îngăduit să participe, dacă sunt invitaţi, la acele ospeţe „sacre“ păgâne?

5 A. Robert şi A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians* (The International Critical Commentary), Edinburgh, 1911, ad. loc. (cit. după E.-B. Allo, Saint Paul. *Première Epître aux Corinthiens*, col. „Etudes Bibliques“, Paris, 1934, p. 239).

Unii credincioşi corinteni socoteau că răspunsul la aceste întrebări nu poate fi decât pozitiv, căci, dacă zeii nu există, n-au cum să fie întinate cărnurile plimbate prin faţa statuilor lor. Se pare chiar că în I Cor. 8, 1 şi 4 Apostolul citează nişte slogane ale acestora: „Toţi avem cunoştinţă" şi: „Nu mâncarea ne va pune înaintea lui Dumnezeu".

Sf. Apostol Pavel este în principiu de acord cu această poziţie: idolii nu există, deci cărnurile ce le-au fost oferite ca jertfă pot fi consumate fără pagubă şi de creştini. Dar le atrage atenţia că această libertate a lor poate fi prilej de poticnire pentru „cei slabi". În cap. 9, Sf. Apostol Pavel ilustrează această atitudine prevenitoare faţă de fraţi prin însăşi comportarea sa în mijlocul lor: deşi, ca Apostol, avea dreptul să fie întreţinut de credincioşii săi, el nu s-a folosit de acest drept, tocmai pentru a nu fi sminteală cuiva. Să fie, deci, şi ei atenţi, le spune mai departe (10, 1—11), căci nu e destul să te numeşti creştin şi să participi la viaţa sacramentală a Bisericii pentru a fi mântuit. Dovadă, situaţia israeliţilor din vremea Exodului care, deşi s-au împărtăşit cu toţii de darurile extraordinare pe care Dumnezeu le-a dăruit poporului Său prin Moise, totuşi, „cei mai mulţi dintre ei nu au plăcut lui Dumnezeu, căci au căzut în pustie" (10, 5). Pedepsele suferite atunci de israeliţii neascultători au o valoare tipică, fiind scrise „spre povăţuirea noastră" (v. 6 şi 11).[6] Credincioşii din Corint să fie, deci, extrem de atenţi la modul în care îşi folosesc libertatea lor în Hristos (v. 12).

După această lungă paranteză exemplificativă, Sf. Pavel revine la problema din Corint, însă răspunzând acum mai ales la a doua întrebare, aceea privind participarea la ospeţele sacre păgâne. De această dată, răspunsul său nu mai comportă nuanţe: Nu, credincioşii creştini n-au ce căuta la mesele idoleşti, căci participarea la aceste mese este cu totul incompatibilă cu participarea lor la „masa Domnului".

Iată textul din I Cor. 10, 14—22:

„(14) **De aceea, iubiţii mei, fugiţi de închinarea la idoli. (15) Ca unor înţelepţi vă vorbesc: judecaţi voi înşivă ceea ce vă spun. (16) Paharul binecuvântării, pe care-l binecuvântăm, nu este, oare, împărtăşire** (koinōnía) **cu sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este, oare, împărtăşire** (koinōnía) **cu trupul lui Hristos? (17) Pentru că este o singură Pâine, noi toţi, deşi suntem mulţi, suntem un trup; căci toţi ne împărtăşim** (metéchomen) **din unica Pâine. (18) Priviţi la Israelul cel după trup: cei care mănâncă jertfele nu sunt ei, oare, părtaşi altarului** (koinōnoí toû thusiasteríou)? **(19) Deci, ce spun eu? Că ce s-a jertfit pentru idol e ceva? Sau că idolul este ceva?** (20) **Ci** (zic) **că cele ce ei jertfesc, jertfesc demonilor şi nu lui Dumnezeu. Şi nu voiesc ca voi să fiţi părtaşi** (koinōnoús) **ai demonilor. (21) Nu puteţi să beţi paharul Domnului şi paharul demonilor; nu puteţi să vă împărtăşiţi** (metéchein) **din masa Domnului şi din masa demonilor. (22) Oare vrem să mâniem pe Dumnezeu? Nu cumva suntem mai tari decât El?**"

Interdicţia pentru creştini de a participa la mesele idoleşti este motivată de Apostol prin semnificaţia pe care păgânii o atribuiau acestor mese: ei

---

6 Vezi Pr. Vasile Mihoc, *Sensul tipic al Vechiului Testament după I Cor. 10, 1—11*, în rev. „Mitropolia Ardealului", XXI (1976), nr. 4—6, p. 273—285.

credeau că participarea la aceste mese mijloceşte o „comuniune" cu zeul sau cu zeii respectivi. În acest fel, ospeţele de la templele idoleşti erau parodii demonice ale Tainei Sf. Euharistii.

De aceea, pe neaşteptate (deşi anticipate oarecum prin referirea, în v. 3—4, la „mâncarea duhovnicească" şi la „băutura duhovnicească" a israeliţilor din pustie), Sf. Pavel ne oferă aici unele elemente esenţiale ale doctrinei sale euharistice — de fapt ale doctrinei euharistice a Bisericii de la început — unele dintre ele constituind adevărate **hapax legomena** în Noul Testament. Între acestea din urmă se impune mai ales prezenţa termenului **koinōnía,** folosit pentru a denumi unirea tainică şi adâncă, prin Euharistie, a credinciosului cu sângele (v. 16 a) şi cu trupul (16 b) lui Hristos; sensul acestui termen apare determinat şi prin raport cu **koinōnoí,** folosit pentru cei ce se unesc cu „demonii" prin participarea la jertfele idoleşti (v. 20 b).

O clarificare a sensului acestor termeni aici este cu atât mai necesară cu cât în ediţiile româneşti **koinōnía** şi **metéchein** din această pericopă sunt redaţi prin termenii provenind de la aceeaşi rădăcină, **împărtăşire** şi a se **împărtăşi,** fapt care diminuează forţa expresivă a originalului.[7] Dată fiind şi cariera excepţională a lui **koinōnía** în teologia creştină şi mai ales în vocabularul ecumenismului actual — pentru care **intercomuniunea** euharistică este scopul suprem şi ultim — abordarea acestui text paulin şi determinarea sensului exact al folosirii acestui termen mi se pare de cea mai mare importanţă.

III. **Koinōnía** apare de vreo 20 de ori în Noul Testament. El derivă de la un adjectiv care înseamnă „comun". Verbul **koinōnéō** înseamnă „a avea parte la bunurile cuiva, cu implicaţia unui fel de participare comună şi de interes mutual".[8] În redare literală, **koinōnía** înseamnă deci o „participare comună" la ceva, „o asociere care presupune strânse relaţii reciproce şi implicare reciprocă".[9] De asemenea, substantivul **koinōnós** apare în Lc. 5, 10 pentru „părtaş" la proprietatea unei bărci de pescuit. Verbul **koinōneín** apare în Noul Testament cu sensul de „a se face părtaş" la ceva cu alţii, fie dăruind (Rom. 12, 13; Gal. 6, 6), fie primind (Rom. 15, 27). Iar adjectivul **koinōnikós** din I Tim. 6, 18 este redat în ediţia sinodală prin „darnic" (la plural).

1. După ordinea cărţilor din Testament, **koinōnía** apare pentru prima dată în Fapte 2, 42: „Şi stăruiau în învăţătura apostolilor şi în împărtăşire (**té koinōnía**), în frângerea pâinii şi în rugăciuni". Exegeţii sunt unanimi în a afirma că termenul nu se referă aici la împărtăşirea euharistică, ci la întreaga

---

7 În primele traduceri româneşti s-a căutat să se facă distincţie între cei doi termeni. Astfel, în *Noul Testament de la Bălgrad* (1648, reed. 1988), *koinōnía* este redat prin „împreunare", iar *metéchein* prin „a gusta" (v. 17) şi „a fi părtaşi" (v. 21). In Biblia de la Bucureşti (1688, reed. 1988), *koinōnía* este redat, de asemenea, prin „împreunare", iar *metechein* prin „a avea parte" (v. 17) şi „a fi părtaşi" (v. 21).

8 *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, ed. by J. P. Louw, E. A. Nida, R. B. Smith and K. A. Munson, United Biblie Societies, vol. I, New York, Third Impression, 1989, p. 569.

9 *Ibidem*, p. 446.

viață de comuniune a credincioșilor Bisericii ierusalimitene,[10] exprimată prin mesele comune, dar și prin tot ceea ce caracteriza acea unitate adâncă și plină de generozitate de care mărturisește, de pildă, textul din Fapte 4, 32: „Iar inima și sufletul mulțimii celor ce au crezut erau una și niciunul nu zicea că este al său ceva din averea sa, ci toate le erau de obște".[11] Prezența în originalul textului din Fapte 2, 42 a articolului înaintea lui **koinōnía** ar putea indica faptul că acest termen „este folosit aici într-un sens tehnic cu referire la practica socio-economică specifică a comunității creștinilor din Ierusalim".[12] Într-adevăr, în v. 42 se precizează că membrii acestei comunități „aveau toate de obște". E posibil ca **koinōnía** să fi fost termenul obișnuit pentru acea comunitate de bunuri care constituia trăsătura caracteristică a primelor zile ale Bisericii.[13]

2. Idealul acestei împărtășiri comune a bunurilor va rămâne prezent și în afara comunității ierusalimitene, la creștinii care trăiau în condiții sociale diferite de cele ale membrilor Bisericii-mame. Acest ideal își găsea expresia atât în agapele frățești care constituiau cadrul obișnuit al săvârșirii Sf. Euharistii (cf. I Cor. 11, 20 și urm.), cât și prin, de pildă, ajutoarele trimise de comunitățile pauline Bisericii din Ierusalim (Fapte 24, 17; Rom. 15, 26—27; I Cor. 16, 1—3; II Cor. cap. 8—9; Gal. 2, 10). În legătură cu aceste ajutoare, în II Cor. 8, 4 apare chiar expresia **koinōnía tés diakonías** (părtășia la slujire), în sensul că credincioșii din Corint trebuie să-și manifeste „comuniunea" cu frații lor din Ierusalim, dăruindu-le din bunurile lor materiale.

Astfel, „printr-un proces natural în dezvoltarea vorbirii, **koinōnía**, de la înțelesul de participare sau părtășie comună, a ajuns să fie aplicat la darurile care făceau posibilă realizarea acestei participări."[14] În Rom. 15, 26, **koinōnía** are chiar sensul de „colectă" sau „contribuție", fiind redat în ediția sinodală prin „strângere de ajutoare"; iar în II Cor. 9, 13, „dărnicia **împărtășirii**" către sfinții din Ierusalim se referă, de asemenea, la contribuția cât

---

10 Astfel, E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), 13. Aufl., Göttingen, 1961, p. 153: „întreaga adunare și împărțire a bunurilor în natură și a banilor"; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (Handbuch zum Neuen Testament), Tübingen, 1963, p. 31: „*Koinōnía* va fi lămurit prin 4, 32, ca referindu-se la mese"; G. Stählin, *Die Apostelgeschichte* (Das Neue Testament Deutsch), Göttingen, 1978, p. 56: „dovedirea practică a unității (Gemeinschaft) familiei lui Dumnezeu, pentru care cea mai semnificativă este comuniunea la mese".

11 Despre aspectul practic al acestei „comuniuni" a Bisericii ierusalimitene mărturisesc și alte texte din Fapte (2, 44—47; 4, 32—5, 13). Că în Fapte 2, 42 *koinōnía* nu este folosit pentru împărtășirea euharistică ar putea-o indica însăși prezența acestui termen înainte de „frângerea pâinii".

12 J. C. Lambert și H. L. Ramsey, art. Fellowship (gr. *koinōnía)*, în *Dictionary of the Bible*, Second Edition, original ed. by James Hastings, revised by P.C. Grant and H.H. Rowley, Edinburgh, 1963, p. 296.

13 Această comunitate de bunuri își are originea nu numai în entuziasmul credincioșilor primelor zile ale Creștinismului și în așteptarea Parusiei iminente, ci realizarea ei s-a impus datorită sărăciei reale a multora dintre membrii Bisericii ierusalimitene (și, în general, din Iudeea), datorată mai ales ostracizării sociale ca rezultat al excomunicării din sinagogă a celor ce îmbrățișau credința în Hristos (cf. In. 9, 22.34; 12, 42; 16, 2). Se pare că acest tip de „comuniune" a dispărut curând, datorită creșterii spectaculoase a numărului credincioșilor, fiind înlocuită cu o „diaconie" organizată, care consta în distribuirea zilnică de bunuri celor lipsiți (Fapte 6, 1—2).

14 J. C. Lambert și H. L. Ramsey, *art. cit.*, p. 296.

Astfel, după Ieşire 24, jertfa, care va fi urmată de o masă sacră, mijloceşte o vedere a „locului unde stătea Dumnezeul lui Israel" (v. 10); în v. 11 se spune chiar că „ei au văzut pe Dumnezeu, apoi au mâncat şi au băut". De notat, în legătură cu jertfa de care e vorba în acest capitol al Ieşirii, cuvintele lui Moise când a stropit poporul cu sângele jertfei: „Acesta este sângele legământului pe care l-a încheiat Dumnezeu cu voi..." (v. 8), căci aceste cuvinte vor fi reluate de Mântuitorul Hristos la instituirea Sf. Euharistii (Mt. 26.28 şi loc. par.).

În Deut. 12, Dumnezeu porunceşte dărâmarea jertfelnicelor păgâne din ţara pe care le-o va da şi ridicarea unui jertfelnic în numele Său, unde credincioşii Săi să aducă jertfe (v. 6) şi să mănânce „acolo înaintea Domnului" (v. 7).[26]

Spre deosebire de jertfa ce se numea „ardere de tot" (Lev. 1), jertfa de împăcare sau de mântuire (**zebah** şi **şelamim**) nu implica decât arderea anumitor părţi grase pe altar (Lev. 3; 7, 11 şi urm.). Restul cărnii de la aceste jertfe se consuma la masa comună a preoţilor şi credincioşilor, în afara ritualului propriu-zis al jertfei. Iar această masă constituia mai ales pentru laici momentul principal şi culminant al săvarşirii acestei slujbe cultice.[27] Participarea la această masă, care însemna, pentru credinciosul israelit, „a mânca şi a bea înaintea lui Iahve" (Deut. 12, 18; cf. Sof. 1, 7 ş.a.), era un moment de deosebită bucurie. De fapt, jertfa care preceda şi care prilejuia acest ospăţ era cea care asigura comuniunea cu Dumnezeu; credincioşii „se împărtăşeau" însă din carnea jertfei la masa care urma.

V. Moştenitor al acestei concepţii veterotestamentare, Sf. Apostol Pavel se referă ca la ceva de sine-nţeles la ideea că, în Israelul cel după trup",[28] cei ce mănâncă din carnea jertfelor se fac „părtaşi altarului" (I Cor. 10, 18). De ce nu zice el: „părtaşi (**koinōnoí**) lui Dumnezeu", caci, de fapt, aceasta era concepţia exprimată în Vechiul Testament? Şi de ce, în mod surprinzător, introduce aici Apostolul cuvântul „altar", de care n-a fost deloc vorba înainte? Sf. Ioan Gură de Aur crede că el a folosit acest cuvânt în mod intenţionat, voind să spună că, odată iniţiată noua iconomie religioasă în Hristos Cel jertfit pe Cruce şi înviat, iudeii nu se mai unesc de fapt cu Dumnezeu, prin jertfele lor, ci numai cu un „altar" care-şi pierduse legătura vie cu Dumnezeu[29]; căci, după jertfa lui Hristos, jertfele iudaice nu mai sunt altceva decât simple mărturii ale unei ordini religioase perimate. Totuşi, trebuie să admitem că folosirea expresiei „părtaşi ai altarului" pentru „părtaşi ai lui Dumnezeu" era deja uzuală cel puţin în iudaismul elenistic.[30]

26 Vezi, mai pe larg, la F. Hauck, *art. cit.*, p. 801—802.

27 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, vol. I, München, 1962, p. 270.

28 Vechiul Israel este „Israelul după trup" în contrast cu creştinii, care sunt moştenitorii de drept ai prerogativelor poporului ales al Vechiului Testament, ei fiind acum „Israelul lui Dumnezeu" (Gal. 6, 16). Apostolul va preciza în Rom. 9, 6 că „nu toţi cei din Israel sunt şi israeliţi"; dintre iudei, păstrează calitatea de membri ai poporului ales numai cei ce L-au primit pe Hristos.

29 După E.-B. Allo, *op. cit.*, p. 242.

30 Astfel, Filon din Alexandria (*Despre legile speciale* I, 221) zice că Dumnezeu îi declară pe convivii la mesele sacrificiale „părtaşi ai altarului" (după E.-B. Allo, *op. cit.*, p. 243; vezi şi F. Hauck, *art. cit.*, p. 803—804).

Jertfele israelite sunt menţionate însă numai ca o paranteză. Căci ceea ce vrea să demonstreze aici Apostolul este incompatibilitatea între calitatea de creştin şi participarea la mesele sacre ale păgânilor (cf. v. 14: „Fugiţi de închinarea la idoli").

Îmbrăţişând creştinismul, corintenii au înţeles că zeii nu există (I Cor. 8, 4—6). Pe această convingere îşi întemeiau unii dintre ei libertatea de a accepta invitaţiile la mesele sacre păgâne. Sf. Pavel le aduce aminte o învăţătură prezentă încă în Vechiul Testament şi curentă în iudaismul epocii,[31] anume că în spatele denumirilor diferiţilor zei stau demonii şi că jertfele pentru zei sunt de fapt jertfe aduse demonilor (Deut. 32, 17; cf. Ps. 95, 5; 105, 37).[32]

Cum ar putea, deci, creştinii, care primesc „împărtăşirea" trupului şi a sângelui lui Hristos, să se facă „părtaşi ai demonilor"? Cum ar putea cei ce se împărtăşesc din paharul lui Hristos să bea totodată şi „paharul demonilor"? Cum s-ar putea concilia participarea la „masa Domnului" şi participarea la „masa demonilor"?

Idolotitele nu sunt nimic; precum nici idolii nu sunt nimic (cf. I Cor. 10, 19). Aceste cărnuri, chiar dacă au fost oferite zeilor, n-au dobândit prin aceasta vreo influenţă misterioasă şi periculoasă. Căci altfel Apostolul n-ar autoriza nicidecum consumarea lor, cum o va face ceva mai încolo, în v. 25—27. De ce atunci vine cu interdicţia severă din v. 20—21? „Deoarece, în unele împrejurări anume, **atunci când consumarea lor face parte dintr-o ceremonie idolatră** (s.a.), ele îi pun pe cei ce le mănâncă în raport cu **demonii,** nu datorită vreunei prefaceri pe care ar fi suferit-o în ele însele, ci **din pricina sensului pe care păgânii îl dau atunci actului lor de a mânca".**[33]

E clar că, pentru Sf. Pavel, paralelismul (antitetic) între idolotite şi Sf. Euharistie nu e complet. Căci dacă el afirmă că Sf. Euharistie este cu adevărat trupul şi sângele Domnului, el nu spune nicidecum că idolotitele ar încorpora în ele vreo substanţă demonică; dacă Apostolul ar fi crezut aşa ceva, n-ar fi permis consumarea lor de către creştini în nicio împrejurare. Mesele păgâneşti făceau însă parte din slujba sacrificială idolatră, iar aceasta constituia o gravă deturnare a unei cinstiri care se cuvenea numai lui Dumnezeu spre altcineva (de fapt, spre demoni, vrăjmaşii lui Dumnezeu).

Important este însă şi alt fapt: **însăşi această interdicţie paulină mărturiseşte convingerea Apostolului privind realismul şi profunzimea comuniunii cu Hristos prin Sf. Euharistie.**

---

31 Vezi H. L. Strack şi P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. III, München, 1926, p. 51—52 şi 54.

32 Această concepţie se regăseşte peste tot şi în scrierile patristice; aşa, de pildă, la Sf. Iustin Martirul, *Apologia* I, V: „...oamenii cuprinşi de spaimă şi neştiind că este vorba despre demonii cei răi, le-au dat numele de zei şi au început să invoce pe fiecare, cu numele pe care fiecare dintre demoni şi l-a dat sieşi" (trad. de Pr. Prof. Olimp N. Căciulă, în vol.: *Apologeţi de limbă greacă*, col. „Părinţi şi scriitori bisericeşti", 2, Bucureşti, 1980, p. 28). La fel, în cap. IX, p. 30, Sf. Iustin zice că zeii „poartă aceleaşi nume şi chipuri cu demonii aceia răi, care s-au arătat odinioară". Origen, *Contra lui Cels* III. 29, vorbeşte de „demonii de pe pământ, socotiţi drept zei de cei ce nu le cunosc firea" (trad. de Pr. Prof. T. Bodogae, în Origen, *Scrieri alese*, Partea a patra, col. „Părinţi şi scriitori bisericeşti", 9, Bucureşti, 1984, p. 189).

33 E.-B. Allo, *op. cit.*, p. 243.

Credem că această convingere i-a şi dictat Apostolului alegerea termenilor pe care-i foloseşte în legătură cu Sf. Euharistie. Dacă el foloseşte verbul **metéchein** (v. 17 şi 21) pentru actul împărtăşirii euharistice, în schimb, pentru rezultatul acestui act nu foloseşte, cum ne-am fi aşteptat, substantivul înrudit **metoché**, care înseamnă pur şi simplu participare la ceva, împărtăşire din ceva, ci substantivul **koinõnía**, care înseamnă **unire deplină**, în acest caz: unire (sau mai bine, comuniune) desăvârşită de viaţă cu Hristos Cel preamărit, în însuşi trupul şi sângele Său. **Koinõnía,** urmat de **haímatos** şi de **sõmatos** dobândeşte, dată fiind elasticitatea genitivului grecesc, un înţeles multiplu, exprimând nu numai o comuniune „spirituală" sau „mistică" a credinciosului cu Hristos, ci o „comunitate" a sângelui şi trupului, în sensul că sângele lui Hristos devine sânge al credinciosului şi trupul lui Hristos devine trup al credinciosului, încât avându-le pe acestea „comune" cu Hristos credinciosul poate zice cu Sf. Apostol Pavel: „Nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăieşte în mine" (Gal. 2, 20).[34]

VI. La aceste sensuri ale koinoniei euharistice, trebuie să adăugăm încă unul: **cel al comuniunii credincioşilor întreolaltă, pe care-l relevă Apostolul în versetul 17.**

De altfel, prin însăşi derivarea sa de la **koinós** (=**comun), koinõnía,** spre deosebire de simpla „împărtăşire" sau „participare" **(metoché)**, înseamnă o „împărtăşire **comună".**

Înţelegerea sensului exact şi traducerea corectă a versetului 17 depinde de modul determinării construcţiei gramaticale a textului. În esenţă, sunt posibile două traduceri ale acestui verset:

1. Dacă **heîs ártos, hèn sõma** sunt considerate amândouă nume predicative ale lui **hoi polloí esmén,** traducerea va fi: „Căci, o pâine, un trup suntem noi cei mulţi". Aşa au înţeles textul în general comentatorii patristici şi mulţi dintre comentatorii şi traducătorii moderni. Aceasta este şi traducerea acceptată în ediţiile româneşti.[35] În această înţelegere, noi credincioşii suntem cu toţii „o pâine" în sensul că împărtăşirea euharistică ne preface „într-un trup", adică în „trupul lui Hristos" (cf. I Cor. 12, 12 şi urm. şi loc. par.).

2. Dar **hóti heîs ártos** poate fi considerat mai degrabă o propoziţie eliptică, traducerea versetului fiind: **„Pentru că (este) o singură** (sau: **o unică) Pîine, un trup suntem noi cei mulţi...".** Cei mai mulţi autori moderni aşa înţeleg v. 17a şi consideră că **hóti heîs ártos** este o propoziţie cauzală: noi suntem un trup, pentru că (deoarece) este o unică Pâine, adică un singur Hris-

34 După Johannes Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 1910, ad loc. (după Allo, *op. cit.*, p. 239), *koinõnía* are aici un sens dublu sau chiar triplu: el înseamnă „Gemeinschaft", *comunitate*, dar nu numai ca punere în raport spiritual sau mistic cu o realitate mai presus de simţuri, ci fiind vorba de o intrare în comunitate cu Hristos (Gemeinschaft mit Jemand, cf. 1, 9), prin trupul şi sângele Său; şi, de asemenea, de o intrare în comunitate de folosire a trupului şi sângelui (Gemeinschaft an etwas, cf. Fil. 2, 1: *koinõnía toú pneúmatos;* Filim. 6: *koinõnia tes písteos).*

35 Singura excepţie, după ştiinţa noastră, este traducerea din *Noul Testament*, tradus şi adnotat de Pr. Dr. Emil Pascal, Editions du Dialogue, Paris, 1975.

tos euharistic, „Pâinea cea vie care se pogoară din cer“ (In. 6, 33. 35. 48. 51). De aceea, nu e greșit să scriem aici „Pâine“, cu P mare.

În această interpretare, v. 17 e o paranteză, care explică ce înseamnă de fapt **koinõnía** din v. 16.[36] Obiecțiunea că dacă Sf. Pavel ar fi avut în vedere acest sens, el ar fi trebuit să adauge și un „este“ (**estín**) nu stă în picioare, cum o dovedește exprimarea din multe alte texte pauline (cf. I Cor. 15, 39—40; Evr. 9, 16, unde **estín** este omis de două ori în aceeași frază; etc.).

Pe de altă parte, e greu de acceptat că **heîs ártos** din v. 17a s-ar referi la altceva decât **toû henòs ártou** din 17 b, unde este vorba cum nu se poate mai clar de **pâinea euharistică**, de Hristos care se împărtășește credincioșilor ca Pâine din cer.[37] Însăși prezența articolului înainte de „pâinea“ din v. 17b (**toû henòs ártou**) arată că e vorba de o pâine anume, clar determinată, și care nu este alta decât aceea de care a fost deja vorba în 17a, calificată și ea prin același numeral cardinal **heîs.**

Nețināând seama de prezența articolului menționat, edițiile românești ale Sf. Scripturi și ale Noului Testament redau astfel v. 17 b: „... căci toți ne împărtășim dintr-o pâine“, când, de fapt, textul trebuie redat: „... căci toți ne împărtășim din **unica** Pâine“ sau „din această singură Pâine“, accentul căzând pe **henós.** Iar această Pâine unică este Hristos Cel euharistic.[38]

Împreună cu majoritatea comentatorilor și traducătorilor moderni, autorul acestui studiu împărtășește convingerea că v. 17, o paranteză explicativă pentru v. 16, trebuie redat, într-o traducere foarte literală, astfel: **„Pentru că** (deoarece) **este o singură Pâine, un trup suntem noi cei mulți; căci**

---

36 Vezi argumentarea mai pe larg la E.-B. Allo, *op. cit.*, p. 240, precum și *Excursul XII* din aceeași lucrare, mai ales p. 305.

37 Această „pâine“ nu este altceva decât „trupul“ *(sõma)* din v. 16. Acest trup este mai întâi trupul individual al Domnului mort și înviat, din care se împărtășesc credincioșii primind pâinea euharistică; vezi Pierre Benoit, *Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité*, în antologia de studii ale aceluiași: *Exégèse et théologie*, vol. II, Paris, 1961, p. 117. Nicolae Cabasila vorbește în termeni foarte concreți despre identitatea dintre trupul individual al Domnului și trupul Său euharistic: „Acesta, (adică trupul euharistic) e trupul sfârtecat pe cruce, trup care în preajma chinurilor din urmă a tremurat, s-a zbătut, s-a scăldat în sudori, a fost vândut, prins, trup care s-a dat judecătorilor celor fărădelege și care, după vorba Sf. Pavel, a adus bună mărturie în fața lui Pilat din Pont (I Tim. 6, 13), mărturie pe care a plătit-o cu moartea și încă moartea pe cruce, trup care a suferit biciuiri pe spatele său, iar prin palmele mâinilor și prin picioare s-a lăsat străpuns de suliță, trup care s-a crispat de dureri și scâncit când a fost țintuit pe lemn. Același este și sângele, care, țâșnind din vine, a întunecat soarele, a cutremurat pământul, a sfințit văzduhul și întreagă lumea a spălat-o de necurăția păcatului“ *(Despre viața în Hristos*, trad. de Prof. Dr. Teodor Bodogae, Sibiu, 1946, p. 89).

39 Unii au crezut că prin „unica pâine“ Sf. Pavel ar fi avut în vedere pâinea (prescura) unică ce s-ar fi folosit la Sf. Liturghie și din care s-ar fi împărtășit toți credincioșii unei comunități, participanți la acea Sf. Liturghie. Dar, în afară de faptul că, mai ales acolo unde comunitatea era numeroasă, se vor fi folosit mai multe pâini, este clar din context că Apostolul se referă la „Pâinea cea din cer“, adică la Hristos Cel Unic, care se împărtășește credincioșilor de pretutindeni și de totdeauna prin Sf. Euharistie.

toţi ne împărtăşim din unica Pâine".[39] O redare ceva mai elegantă, dar tot atât de fidelă originalului, ar putea fi: „Deoarece este o singură Pâine, noi toţi, cei mulţi, suntem un trup; căci toţi ne împărtăşim din această singură Pâine".

Înţelesul afirmaţiei pauline este clar: împărtăşirea euharistică nu este altceva decât împărtăşirea cu însuşi sângele şi trupul lui Hristos (v. 16), Pâinea cea din cer, astfel încât, prin această împărtăşire devenim noi înşine trupul lui Hristos. E clar că **sõma** (=**trup**) are acelaşi sens şi în v. 16 şi în v. 17. Denumirea de „trup" a trecut de la Euharistie la cei ce se împărtăşesc cu Sf. Euharistie. Căci „acest trup euharistic este cel care a fost numit mai întâi «trup mistic», şi deoarece el desăvârşeşte unirea creştinilor cu Hristos şi întreolaltă, s-a aplicat apoi această expresie Bisericii".[40]

Cu alte cuvinte, prin împărtăşirea credincioşilor din acelaşi trup euharistic al lui Hristos se săvârşeşte „epifania" Bisericii ca Trupul lui Hristos.[41]

*

În concluzie, textul din I Cor. 10, 14—22 oferă elemente multiple şi valenţe nebănuite pentru doctrina euharistică a Bisericii şi, în special, pentru înţelesurile adânci ale comuniunii euharistice.

Koinonia euharistică înseamnă deopotrivă unire desăvârşită cu Hristos şi unire desăvârşită a credincioşilor întreolaltă.

Date fiind sensurile lui **koinõnía** în Noul Testament, şi mai ales folosirea sa pentru unirea cea mai înaltă şi mai intimă cu Dumnezeu, cu Hristos sau cu Duhul Sfânt, apariţia sa în această pericopă, pentru a denumi unirea, prin Sf. Euharistie, cu sângele (v. 16 a) şi cu trupul (v. 16 b) lui Hristos, este deosebit de semnificativă. Aceasta cu atât mai mult cu cât înţelesul lui **koinõnía** apare determinat aici şi prin folosirea lui **koinõnoí** pentru cei ce se fac „părtaşi" altarului israelit (v. 18) sau „demonilor", prin jertfele idoleşti (v. 20). Dovadă că prin Taina Sf. Euharistii se realizează această **koinõnía** cu Hristos tocmai datorită caracterului ei de jertfă şi nedespărţirii ei de jertfa de pe Cruce.

Interdicţia pentru creştini de a participa la ospeţele sacre păgâne îşi are astfel motivaţia în convingerea profundă a Sf. Apostol Pavel privind

39 A se compara şi cu unele traduceri în alte limbi din ediţiile mai noi; astfel, *La Sainte Bible* traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, Paris, 1961, p. 1519: „Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à ce pain unique"; *The Holy Bible*, New International Version, International Bible Society, Colorado, 1984, p. 812: „Because there is one loaf, we, who are many, are one body, for we all partake of the one loaf"; *Die Bibel* nach der Übersetzung Martin Luthers, neu bearbeitet, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1985, p. 204 (numerotare separată a paginilor pentru Noul Testament): „Denn ein Brot ist's: So sind wir viele ein Leib, weil wir alle an einem Brot teilhaben". În traducerea menţionată a Pr. Dr. Emil Pascal, v. 17 este redat astfel: „Deoarece una este pâinea, noi toţi suntem un singur corp, căci toţi suntem părtaşi la această singură pâine" (p. 523).

40 Pierre Benoit, *Les récits de l'institution de l'Eucharistie et leur portée*, în: *Exégèse et théologie*, vol. I, Paris, 1961, p. 235—236.

41 Max Thurian, *L'anamnèse du Christ. Vers une doctrine oecuménique de la sainte cène*, în vol.: *L'Evangile, hier et aujourd'hui*, Mélanges offerts au Professeur Franz-J. Leenhardt, Genève, 1968, p. 272.

realismul comuniunii credincioşilor cu Hristos prin împărtăşirea euharistică şi identitatea deplină între trupul însuşi al Mântuitorului, cel pe care l-a luat prin întrupare şi l-a îndumnezeit, şi Sf. Euharistie, prin care El se împarte credincioşilor Săi de pretutindeni şi de totdeauna.

Deoarece însă Hristos Cel euharistic este Unul singur, împărtăşirea cu El a credincioşilor nu poate fi decât o împărtăşire **comună,** sens implicat în însăşi folosirea în acest text a lui **koinõnía,** derivat de la adjectivul **koinós,** care înseamnă „comun". Sf. Apostol Pavel nu pierde din vedere să evidenţieze această dimensiune orizontală a comuniunii euharistice, în paranteza pe care o constituie v. 17.

Ambele dimensiuni ale koinoniei euharistice ies mai pregnant în evidenţă dacă se ţine seama, în redarea v. 17, de trei lucruri, şi anume: de faptul că **hóti heîs ártos** este o propoziţie eliptică, având sens cauzal; de faptul că, în cele două folosiri ale lui, **ártos** din acest verset are un sens absolut identic, fiind vorba de una şi aceeaşi Pâine euharistică; şi, în sfârşit, de prezenţa articolului înaintea lui **ártos** în 17 b. Se impune astfel revizuirea traducerii româneşti a acestui verset, corespunzător exigenţelor originalului şi ale contextului şi în consens cu cele mai bune traduceri străine ale vremii noastre.

LA COMMUNION DES FIDÈLES AU CHRIST ET ENTRE EUX PAR LA SAINTE EUCHARISTIE SELON I CORINTHIENS 10, 14—22

I Cor. 10, 14—22 et 11, 17—34 nous offre une tres riche doctrine eucharistique.

Dans le premier de ces passages (10, 14—22), l'interdiction pour les chrétiens de participer au repas sacrificiels payens est motivée par la signification qu'on donnait à ces repas: les payens croyaient que la participation à ces repas assure une communion avec le dieu ou les dieux respectifs.

Etant donnés les sens du **koinõnía** dans le Nouveau Testament, et surtout son utilisation pour l'union la plus haute et la plus intime avec le Saint Esprit, avec le Christ ou avec Dieu (II Cor. 13, 13; Phil. 3, 10; I Cor. 1, 9; I Jn. 1, 3 b), l'utilisation de ce terme pour designer l'union — par la Sainte Eucharistie — au sang (v. 16 a) et au corps (v. 16 b) du Christ est particulièrement significative. Et cela d'autant plus que le sens du **koinõnía** apparaît determiné ici aussi par l'utilisation de **koinõnoí** pour les "communiants" de l'autel israëlite (v. 18) et pour ceux qui communient aux demons par les sacrifices payennes (v. 20). Preuve qu'on realise cette communion au Christ par l'Eucharistie précisement grace à son caractere sacrificiel et à son union indéstructible avec le sacrifice de la Croix.

Le Christ eucharistique étant unique, la participation des fideles à Lui est en même temps une participation commune. Ce sens horizontal de la communion eucharistique est impliqué dans l'utilisation même dans ce texte du **koínõnía,** derivé de l'adjectif **koinós** (= commun).

Les deux dimensions de la **koinōnía** eucharistique peuvent être très bien mises en evidence si, dans la traduction du v. 17, on tient compte du fait que **hóti heîs ártos** est une proposition eliptique au sens causal, du fait que les deux apparitions de **ártos** dans ce verset ont une signification absolument identique — se référant tous les deux au même Pain eucharistique —, et enfin, de la présence de l'article avant **ártos** dans 17 b. On doit donc corriger la traduction roumaine conformement a ces exigences de l'originel et du contexte et en accord avec les meilleurs traductions étrangères de notre temps.

Prof. Dr. Jürgen Moltmann, Tübingen

DIE TRINITARISCHE PERSONALITÄT DES HEILIGEN GEISTES

Eine Sache ist der Rückschluß auf das Wesen des Geistes aus seinem Wirken, eine andere die Wahrnehmung seines Wesens aus seinem konstitutiven Beziehungen. Der Rückschluß vom Tun auf den Täter setzt bei den menschlichen Erfahrungen des Geistes ein und schließt auf deren transzendenten Ursprung zurück. Diese Erkenntnis ist immer eine indirekte und sie bleibt an die Erfahrungen gebunden, von denen sie ausgeht. Aus dem, was der Heilige Geist wirkt, werden nur seine Energien, nicht aber sein Wesen, wie es in sich besteht und an sich selbst ist, erkennbar. Das Wesen des Geistes wird nach den Erfahrungen seines Wirkens immer nur metaphorisch zu umschreiben sein. Wir sind in dieser Hinsicht auf die eigentümliche Personalität des Geistes als **Gegenwart und Gegenüber** gestroßen.[1] Die Frage nach dem Wesen des Heiligen Geistes kann aber nicht nur mit solchen Hinweisen auf sein Tun beantwortet werden.[2] Zwar wird gern behauptet, es sei die Eigenart der biblischen Redeweise, die Frage nach dem Sein Gottes mit Hinweisen auf sein Tun zu beantworten. Das gilt aber nur für die Erzählungen der Geschichte Gottes, nicht für den Lobpreis Gottes und erst recht nicht für das Dasein Gottes am Sabbat.

Das Wesen des Heiligen Geistes wird erst in seinen Beziehungen zu den ihm wesensgleichen Personen der Trinität wahrgenommen.[3] In seiner trinitarischen Intersubjektivität wird seine Subjektivität erhellt, weil sie dadurch konstitutiert wird. In seiner trinitarischen Interpersonalität ist er Person, sofern er als Person den anderen Personen gegenübertritt und als Person auf sie einwirkt. Wir betreten damit eine andere Ebene als die der Erfahrung, des Wirkens und des Rückschlusses aus der heilsökonomischen Trinität auf die Ursprungstrinität. Können wir aber diese Ebene überhaupt betreten? Bleiben nicht alle unsere Versuche, auch die Tiefen der Gottheit zu er-

---

1 Vgl. *J. Moltmann*, Der Geist des Lebens, München 1991, Kap. VI, §1

2 So *H. Hübner*, Der Heilige Geist in der Heiligen Schrift, in: KuD 36, 1990, 182: „Immerhin ist es im Rahmen der biblischen Rede- und Argumentationsweise weithin so, daß die Frage nach dem Sein Gottes mit dem Hinweis auf sein Tun beantwortet wird. Mit anderen Worten: Im biblischen Denken sind *Wesen* und *Funktion* weitesthin nicht begrifflich geschieden, nicht nur im Blick auf Gott".

3 Ausführlicher dazu *J. Moltmann*, Trinität und Reich Gottes, München 1980, Kap. V, § 3: Die immanente Trinität, 178 ff.

forschen, an unsere Existenz und unsere Erfahrungsweisen und also an die Offenbarungen Gottes gebunden? Was aber geschieht dann eigentlich, wenn wir uns selbst vergessen und in der doxologischen Ekstase den dreieinigen Gott um seiner selbst willen loben und preisen? Verlassen wir dann nicht doch sein Wirken und verehren sein Wesen? Was wir um seiner selbst willen achten und lieben, das ruht für uns in sich und es besteht an sich auch ohne uns.

Wir wollen uns der innertrinitarischen Personalität des Geistes mit der nötingen Vorsicht vor Spekulation und vor verfrühten Dogmatisierungen annähern und nehmen dafür die bisherigen westkirchlichen und ostkirchlichen Trinitätslehren als bewegliche Denkmodelle auf. Wir nehmen ihnen ihre starre Unbeweglichkeit, die sie in der Dogmengeschichte angenommen haben, dadurch, daß wir sie auf verschiedene **Bewegungen** in der Gottesgeschichte beziehen.[4] Wir können sie dann ergänzend aufeinander beziehen und Konflikte auflösen, die bisher unlösbar erschienen. Wir verlassen das bisherige Denkmuster von Wesen und Offenbarung, Sein und Tun, immanenter und ökonomischer Trinität, weil sich diese Duale als zu große Raster erweisen,[5] und arbeiten mit den Modellen der **monarchischen Trinität**, der **eucharistischen Trinität** und der **doxologischen Trinität.**[6]

1. **Das monarchische Konzept der Trinität** wurde vor allem im Westen ausgebildet. Es ist heilsökonomisch gemeint, nicht innertrinitarisch wie im Osten. Der Ausgangspunkt ist hier das Geschehen der Selbstoffenbarung (K. Barth) oder Selbstmitteilung (K. Rahner) des Einen Gottes: Die Einheit Gottes geht der Dreieingkeit voran. Es ist eine einzige Bewegung, in der der Eine Gott sich selbst durch sich selbst offenbart und sich den Menschen mitteilt. Diese Bewegung geht vom Vater durch den Sohn im Geist vor sich und bereitet sich durch die vielfältigen Energien des Geistes in der Schöpfung aus. Die monarchische Struktur wird in allen Werken Gottes sichtbar: Immer handelt der Vater durch den Sohn im Geist. Der Vater schafft, versöhnt und erlöst die Welt durch den Sohn in der Kraft des Geistes. Alle Aktivität geht vom Vater aus, der Sohn ist immer der Mittler und der Heilige Geist die Vermittlung. Der Vater ist der Offenbarer, der Sohn die Offenbarung und der Geist das Offenbarsein Gottes.[7] Der Sohn ist die Selbstoffenbarung Gottes und auch die Selbstmitteilung Gottes.[8] Als das andere Selbst des Vaters ist er ganz auf den Vater bezogen und Entsprechendes gilt für den Geist. Der Geist erscheint in dieser einheitlichen Gottesbewegung unmittel-

4 Vgl. *J. Moltmann*, Die trinitarische Geschichte Gottes, in: EvTh 35, 1975, 208—223.

5 Diese Unterscheidungen stammen aus der allgemeinen Metaphysik, nicht aus der speziellen christlichen Theologie. Sie erfassen das Geheimnis Gottes nur exoterisch, nicht esoterisch, und sind darum allenfalls auf das allgemeine Weltverhältnis Gottes, nicht auf die inneren Selbstunterscheidungen Gottes anwendbar. Vgl. dazu schon *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik II/1; § 28, 288 ff.

6 *J. Moltmann*, In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie, München 1991.

7 *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik I/1, § 8, 311 ff.

8 *K. Rahner*, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, MySal II (1967), 317—401.

bar als „Geist des Sohnes“ und vermittelt durch den Sohn als „Geist des Vaters“. Er ist aber selbst nichts anderes als das Wirken des Sohnes und des Vaters. Der Geist ist Gabe, nicht Geber. Alles, was von Gott her geschieht, geschieht folglich im Geist, jede göttliche Wirkung ist geistgewirkt. Die göttlichen Energien fließen vom Geist in die Welt. Als „Gottes wirkende Gegenwart“ verstanden, ist am Geist keine dem Vater oder dem Sohn gegenüber eigenständige Personalität erkennbar.

Nach diesem monarchischen Trinitätsmodell muß die „ökonomische Trinität“, wie auch stets betont wird, der „immanenten Trinität“ entsprechen, ja mit ihr identisch sein, denn ist Gott die Wahrheit, dann entspricht sich Gott in seiner Offenbarung und macht seine Offenbarung damit zuverlässig.[9] Wie sollten Menschen sonst auf Gottes Verheißungen vertrauen, wenn Gott nicht selbst seine geschichtliche Treue zusagt und in seinem Wesen „der Treue“ ist? Um der Zuverlässigkeit der Offenbarung willen muß man theologisch davon ausgehen, daß Gott in sich selbst so ist, wie er uns erscheint: „Gott bleibt treu. Er kann sich selbst nicht verleugnen“ (2 Tim. 2, 13). Daraus folgt, daß der „trinitarische Rückschluß“[10] aus der erfahrenen und geglaubten Offenbarung das in Gott findet, was die Offenbarung voraussetzt. Gott ist „zuvor in sich selbst“ (Barth), was er danach in seiner Offenbarung ist. Was aber der Offenbarung als ihr Grund vorausgeht, ist nicht die „immanente Trinität“. Beschreibt die Trinitätslehre nur den „transzendenten Urgrund der Heilsgeschichte“, dann muß sie aus den gesichtlichen Wirkungen auf den transzendenten „Urgrund“ schließen und kann in dem „Urgrund“ natürlich nichts anderes finden, als was der Heilsgeschichte entspricht. Damit aber wird die „immanente Trinität“ auf die „ökonomische Trinität“ bezogen und mit ihr identifiziert. Ist das aber die Konsequenz, dann gibt es in Wahrheit gar keine „immanente Trinität“, die unabhängig in sich selbst existieren könnte, sondern nur eine für die Offenbarung und das Heil offene und bereite Trinität. Ich nenne sie die „Ursprungstrinität“.

Geht in der Geschichte des Heils der Heilige Geist nach Kreuz und Auferstehung Christi vom Vater und vom Sohn aus, oder vom Vater durch den Sohn, dann kann es in Gott, wie er „zuvor in sich selbst ist“, bzw. im „transzendenten Urgrund“ dieses Geschehens, nicht anders aussehen. Schließt man aus der erfahrenen **missio** des Geistes auf seine ursprüngliche **processio** zurück, dann findet man nur die Entsprechung, aber man hat dann auch noch nicht so vom Heiligen Geist gesprochen, wie er in seiner Beziehung zum Vater und zum Sohn an sich existiert, sondern nur so, wie er sich

---

9 Dies ist die These *K. Rahners:* „Die 'ökonomische' Trinität ist die 'immanente' Trinität und umgekehrt“, 328. Sie identifiziert, was in der Theologie Barths „Entsprechung“ heißt. Dazu kritische *B. Wenisch,* Zur Theologie K. Rahners, in: MthZ 28, 1977, 383—397 und *F. X. Bantle,* Person und Personbegriff in der Trinitätslehre K. Rahners, in: MThZ 30, 1979, 11—24. Sehr treffend schreibt *Y. Congar,* Der Heilige Geist, Freiburg/Basel/Wien 1982, 337: „In der ökonomischen Trinität enthüllt sich die immanente Trinität. Enthült sie sich aber ganz? Es gibt doch eine Grenze... Die unendliche göttliche Weise, in der die von uns ausgesagten Vollkommenheiten verwirklicht sind, entgeht uns. Dies muß uns zurückhaltend machen, wenn wir sagen: 'und umgekehrt'“.

10 *K. Barth,* Kirchliche Dogmatik I/1, §§ 10—12 Leitsätze, 404, 419, 470.

als „Urgrund“ für die Heilsgeschichte erweist. Das aber bedeutet, daß wir mit dem trinitarischen Rückschluß überhaupt nicht aus der Heilsökonomie herauskommen. Wir können auf den transzendenten Urgrund oder auf Gott, wie er „zuvor in sich selbst ist“, schließen, aber wir erreichen auf diese Weise mitnichten das, was „immanente Trinität“ genannt wird, sondern immer nur die sich zur Heilsökonomie bestimmende und öffnende Trinität. Wir erreichen immer nur den „Gott für uns“ und nehmen von dem „Gott an sich“ nichts wahr. In dieser monarchischen Gottesbewegung können wir Gott nicht unmitttelbar in seinem Wesen erkennen, so wie Gott sich selbst in seinem Wort erkennt und wie der Sohn den Vater erkennt.[11] Das liegt nicht an der Unzugänglichkeit Gottes, sondern an der Macht der Gottesbewegung, in die wir hineingerissen werden, wenn uns Gottes Selbstmitteilung widerfährt. In dieser Gottesbewegung haben wir Gott gleichsam im Rücken und die Welt als Feld der Verkündigung und des Handelns im Geiste Gottes vor uns. Gott ist das eine, einzige, große Subjekt. Er ist souverän in seiner Offenbarung. Selbst unser Erkennen seiner Selbstoffenbarung wird durch ihn, der sich uns zu erkennen **gibt**, d.h. durch seinen Geist bestimmt. Man kann dieses monarchische Trinitätsmodell auch das „Identitätsmodell“ nennen, weil es die Identitätserfahrung betont: Gottes Wesen **in** seinem Wirken, Gottes Sein **in** seiner Offenbarung, Gottes Ofenbarung **in** unserer Erkenntnis, Gottes Geist **in** uns. Es ist aber das Modell einer funktionalen Trinitätslehre.[12]

Mit dem monarchischen Trinitätskonzept wurde folgerichtig das filioque in das Nicaenum eingefügt. Der heilige Geist geht deshalb „vom Vater und vom Sohn aus“, weil er in der Heilsgeschichte vom Vater und vom Sohn gesendet und so von Menschen erfahren wird und seine ewige processio in der „immanenten Trinität“ als transzendenter Urgrund seiner erfahrenen missio in der „ökonomischen Trinität“ entsprechen muß.[13] Wir wollen an dieser Stelle noch nicht die trinitarische Rückschlußlogik kritisieren, sondern zunächst mit ihrer Hilfe das „filioque“ wieder aus dem Nicaenum entfernen. Mit dem filioque wird nämlich der Heilige Geist ein für allemal an die dritte Stelle in der Trinität gesetzt und dem Sohn nachgeordnet. Damit aber läßt sich die Heilsgeschichte nicht zureichend begreifen. Diese Ordnung gilt zwar für die Sendung des Geistes durch Christus auf Grund der Auferstehung, nicht aber für die Geistesgeschichte Christi selbst. Ist Christus vom Heiligen Geist empfangen, mit dem Geist getauft und kraft der ihm gegebenen Energien des Geistes wirksam, dann setzt er den Geist voraus und der Geist geht ihm voran. Christus kommt vom Vater im Geist. Das ist die Wahrheit der synoptischen Geistchristologie, die durch die christo-

---

11 Dazu *J. Moltmann*, Gottesoffenbarung und Wahrheitsfrage (1966), in: Perspektiven der Theologie, München 1968, 13—35.

12 *Karl Barth*, Christliche Dogmatik im Entwurf, München 1927, 164, sprach vom "monarchischen Wort Gottes", weil seine Mitteilung sei: „Gott offenbart sich als der Herr“ (172). Die monarchische Identifizierung verläuft auf der Linie: Gott *in* seinem Wort, sein Wort *im* biblischen Zeugnis, das biblische Zeugnis *im* gepredigten Wort.

13 G. S. *Hendry*, The Holy Spirit in Christian Theology, London 1965, 42ff, in Kritik an K. Barth.

logische Pneumatologie des Paulus und Johannes verdrängt wurde.[14] Nicht anders sind die Verhältnisse in der Gottesgeschichte Israels zu erkennen: durch das befreiende und leitende Wirken des Geistes wird Israel zum erstgeborenen Sohn Gottes.[15] Die Wechselwirkungen von Sohn und Geist, Geist und Sohn sind auch keineswegs verwunderlich, wenn man sich die andere Trinitätsmetapher klar macht, die in dieser Wechselwirkung verborgen liegt: die Einheit von Wort und Atem für die Einheit von Sohn und Geist. Wo das Wort Gottes ist, da ist auch der Atem Gottes, in dem es gesprochen wird. Wo Gottes Atem die Geschöpfe ins Leben ruft, da ist auch das Wort, das sie bei Namen ruft. Es ist darum nicht richtig, in der monarchischen Ordnung der Trinität überall nur die Ordnung: „Vater — Sohn — Geist" wahrzunehmen. Man sieht überall auch die Ordnung „Gott — Geist — Wort": Gott schafft alle Dinge durch seinen Lebensatem in seinen Schöpfungsworten. Durch den Sturmwind seines Geistes öffnet er Israel den Weg durch das Meer. Der heilende und lebendigmachende Geist kommt auf Christus und „ruht" auf ihm. Nimmt man das wechselseitige Zusammenwirken von Geist und Wort, Sohn und Geist in der Heilsgeschichte wahr, dann muß man die einseitige Festschreibung des Geistes durch den Sohn im „transzendenten Urgrund" und damit den filioque-Zusatz im Nicaenum ablehnen. Die Vorstellung von der **Ursprungstrinität** muß auch die Möglichkeit eröffnen, vom Ausgang des Sohnes aus dem Geist zu sprechen, weil dies der erfahrbaren Heilsgeschichte entspricht.[16]

Die traditionelle westkirchliche Trinitätslehre kann auch als Lehre von der **Trinität in der Sendung** verstanden werden, denn **Sendung** ist für sie der Inbegriff der Beziehungen der göttlichen Personen zueinander und ihrer gemeinsamen Beziehung zur Welt: „Der Vater ist immer nur der Sendende, und zwar sendet er den Sohn als auch den Heiligen Geist; der Sohn kann gesendet werden, aber nur den Heiligen Geist, der Heilige Geist endlich kann in keiner Weise senden, sondern nur gesendet werden, und zwar sowohl vom Vater als auch vom Sohn".[17] Aus der wahrgenommenen Sendung des Sohnes Jesus Christus und des Heiligen Geistes durch Christus wird auf den ewigen Ursprung dieser zeitlichen Sendungen zurückgeschlossen. Weil der ewige Ursprung Ursprung eben dieser zeitlichen Sendungen ist, offenbart die ökonomische Trinität immer nur eine schon der Welt zugewandte, ewige Trinität.

Die **Trinität im Ursprung** ist eine von Ewigkeit her offene Trinität. Sie ist offen für ihre eigenen Sendungen und in ihren Sendungen ist sie offen für die Menschen und die ganze geschaffene Welt, um sie mit sich zu vereinigen. Die Sendung des Sohnes zum Heil der Schöpfung und die Sendung des Geistes zur Vereinigung mit dem Sohn zur Ehre des Vaters offenbaren die aus sich herausgehende Liebe Gottes. Die sich öffnende, aus sich herausge-

---

14 *J. Moltmann*, Der Weg Jesu Christi, München 1989, Kap. III, § 1, 92ff.

15 Weisheit Salomos, Kap. 9—11.

16 Ich stimme *D. Stăniloae* zu, der deshalb von einer „Begleitung der Geburt des Sohnes durch die Manifestation des Geistes" spricht. Vgl. *L. Vischer* (Hg.), Geist Gottes — Geist Christi, Frankfurt 1981, 160.

17 *J. Pohle/J. Gummersbach*, Lehrbuch der Dogmatik I, 1952, 466.

hende Trinität können wir mit dem deutschen Wort „**Dreifaltigkeit**" bezeichnen. Der dreifaltige Gott ist menschenoffen, weltoffen und zeitoffen.

Geht die Trinität ursprünglich in der Sendung des Sohnes und des Geistes aus sich heraus, dann offenbart Gott nicht nur seine Liebe, sondern öffnet sich auch für die Erfahrung der Welt und der Geschichte. Er wirkt nicht nur auf die Welt ein, sondern läßt die Geschöpfe auch auf sich wirken und so „erfährt" er seine Schöpfung. Dies geschieht nicht aus Mangel an Sein, sondern aus der überschwenglichen Fülle seines göttlichen Seins, das sich mitteilen will und mitteilen kann. Die Geschichte des sich unergründlich und unerschöpflich mitteilenden Lebens Gottes ist durch die Sendungstrinität eröffnet. Gerade darum aber kann diese **Sendungstrinität** nicht der einzige trinitarische Begriff Gottes sein, der sich aus der Anschauung der Geschichte Christi und aus der Erfahrung des Heiligen Geistes ergibt.

2. **Das eucharistische Konzept der Trinität** ist die logische Konsequenz aus der monarchischen Gestalt der Trinität, denn wo Gnade erfahren wird, da erwacht die Dankbarkeit und wo Gott in seinen Werken erkannt wird, da erwacht der Lobgesang der Schöpfung. Dank, Gebet, Anbetung, Lobpreis und das schweigende Versinken im Erstaunen gehen von den Kräften des Geistes, der lebendig macht, aus, richten sich auf den Sohn und gehen zusammen mit dem Sohn zum Vater. Hier geht alle Aktivität vom einwohnenden Geist aus, alle Vermittlung geschieht durch den Sohn und der Vater ist der reine Empfänger der Danksagungen und Lobgesänge seiner Geschöpfe. Der Geist verherrlicht den Sohn und durch den Sohn den Vater. Der Geist vereinigt mit dem Sohn und durch den Sohn mit dem Vater. Das wird im Neuen Testament mit der in der deutschen Übersetzung etwas zu blassen Wendung ausgedrückt „zur Ehre Gottes des Vaters" (Phil. 2, 11). Gottes Sein wird hier nicht durch sein Wirken, sondern durch sein Empfangen beschrieben. Von dem Gott, dem man danken, singen und tanzen möchte, erwartet man Empfänglichkeit, nicht Tätigkeit. Wir reden und möchten, daß er hört; wir leben und möchten, daß er uns erfährt. Wie das monarchische Konzept der Trinität in der **Sendung** zur Verkündigung des Evangeliums und zum christlichen Gehorsam in der Welt angesiedelt ist, so ist der Sitz im Leben für dieses andere Konzept der Trinität in der Eucharistiefeier zu finden und in jenem begnadeten und beglückten Leben, das zu einem Fest wird. Es wurde von den orthodoxen Kirchen am besten ausgebildet, deren Zentrum in der Eucharistiefeier liegt und die sich mit ihrer Liturgie als die wahre öffentliche Gottesverehrung darstellen wollen.

Blickt man auf die menschliche Gotteserfahrung in den Werken Gottes, dann geht die monarchische Sendungstrinität der eucharistischen Trinität voran: ohne **charis** keine **eucharistia.** Fragt man aber nach der Absicht Gottes in seinen Werken der Schöpfung, der Versöhnung und der Erlösung, dann kommt die monarchische Gestalt der Trinität erst in der eucharistischen Gestalt zu ihrem Ziel. Denn die Absicht der Werke Gottes ist nicht, daß sie geschehen, sondern daß sie Freude und Dank und jenen Lobpreis erwecken, der zu Gott zurückkommt. So wie nach Gen 1 die Vollendung und darum auch das Ziel der Schöpfungswerke der Schöpfungssabbat und die Ruhe Gottes ist, so ist auch das Ende aller heilsgeschichtlichen Werke Gottes der

ewige Sabbat im Reich der Herrlichkeit: „Das Fest ohne Ende" (Athanasius).

In der Sendung des Sohnes und des Geistes öffnet sich die Trinität vom Ursprung her, wird welt- und zeitoffen und erfährt die Geschichte der Schöpfung. Ist das die überfließende, **suchende Liebe Gottes**, dann wird die Trinität in der Sendung verwundbar. Wir sprechen mit Recht vom Leiden und vom Schmerz der suchenden Liebe Gottes, denn Gott selbst ist gegenwärtig, wo seine Liebe die geliebten Geschöpfe sucht. Die Passionsgeschichte Christi offenbart die Leiden der leidenschaftlichen Liebe Gottes. An ihr erleidet Gott die Verlassenheit und den Tod, um die Verlassenen, die Sterbenden und Toten zu finden. So erfährt Gott menschliche Geschichte. In der Eucharistie des Geistes aber beginnt die Heimkehr der gefundenen Geschöpfe und mit ihr beginnt auch die **selige Liebe Gottes**. Im Blick auf die Geschichte des Geistes, der auf „alles Fleisch ausgegossen wird", um es ewig lebendig zu machen, wird mit Recht von der **Freude Gottes** (Lk 1, 7.10; Mt. 25, 21) gesprochen, die zum **Glück Gottes** und endlich zur **Seligkeit Gottes** führt.

Die Leidensgeschichte Gottes in der Passion Christi dient der Geschichte der Freude Gottes im Geist in der Heimkehr der Menschen und aller Geschöpfe in das Reich Gottes. **Athanasius** hatte dies in den für die alte Kirche maßgeblichen Satz gefaßt: „Gott wurde Mensch, damit die Menschen vergöttlicht werden".[18] Der erste Satz nennt die göttliche **katabasis**, der zweite die menschliche **anabasis**. Im ersten Satz ist die monarchische Verherrlichungstrinität. Auch **Basilius** hatte von diesen beiden Bewegungen der Trinität gesprochen, jedoch ausführlich die zweite Bewegung dargestellt[19]: „Wenn wir in einer uns erleuchtenden Kraft unverwandt auf die Schönheit des Bildes des unsichtbaren Gottes sehen und durch das Bild zur über die Maßen schönen Schau des Urbildes emporgeführt werden, ist dabei der Geist der Erkenntnis untrennbar anwesend... Wie niemand den Vater kennt als der Sohn (Mt. 11, 27), so kann niemand Herr Jesu sagen außer im Heiligen Geist (1 Kor. 12, 3)... Der Weg der Gotteserkenntnis geht also von dem einen Geist durch den einen Sohn zu dem einen Vater. Umgekehrt gehen die wesenhafte Güte und Heiligkeit und Königswürde vom Vater durch den Eingeborenen zum Geist. So bekennt man sich zu den Hypostasen, ohne die Glaubenslehre von der Monarchie anzutasten".[20]

Das eucharistische Konzept der Trinität ist die Umkehrung des monarchischen Konzeptes: Heißt die einheitliche Bewegung Gottes dort: Vater — Sohn — Geist, so heißt sie hier: Geist — Sohn — Vater. Die drei Hypostasen bilden durch ihre einheitliche Bewegung jeweils ihre Einheit. Legt sich für die erste Bewegung der Ausdruck „Dreifaltigkeit" nahe, dann für die zweite Bewegung „Dreieinigkeit". Die Energien des Geistes fließen zurück zum Sohn und zum Vater. Das aber bedeutet, daß sie beide ökonomische

18 *Athanasius*, De inc. cap. 54.

19 *Basilius von Caesarea*, Über den Heiligen Geist, 31 d, 41 a, deutsch Freiburg, 1967, 75.

20 A.a.O., 39 d und e.

Konzepte der Trinität sind, ja daß sie in Wahrheit die beiden Seiten der Heilsgeschichte erfassen, die „von Gott" kommt und „zu Gott" führt.

Während jedoch in der monarchischen Sendungstrinität eine **Identitätserfahrung** zugrunde liegt, nach der Gott selbst in seiner Offenbarung präsent ist, finden wir in der eucharistischen Verherrlichungstrinität eine **Differenzerfahrung**, nach der unsere menschlichen und geschichtlichen Begriffe Gott selbst nicht erfassen können und uns darum ins grundlose Staunen über Gott, ins apophatische Schweigen oder in die eschatologische Hoffnung auf die Gottesschau führen.[21] Wie sollte der Dank für erfahrenes Heil anders als mit den durch Krankheit beschädigten Vorstellungen und Begriffen zum Ausdruck gebracht werden? Ist nicht der Lobgesang der Befreiten immer noch „ein Lied im fremden Land" (Ps. 137, 4)? Das gilt auch für die menschliche Theologie in diesem Zustand der Geschichte: sie kann **Theologie des Glaubens** sein, aber noch nicht Theologie des Schauens; sie ist **theologia crucis**, aber noch nicht **theologia gloriae**, sie kann **theologia viatorum** sein, ist aber noch nicht **theologia patriae**, ist **theologia ektypos**, nicht **archetypos**, denn die Herrlichkeit Gottes ist noch nicht erschienen, noch sind nicht „alle Lande seiner Herrlichkeit voll" (Jes. 6, 3).

Es ist der Sinn des israelitischen **Bilderverbotes**, mit dem Geheimnis Gottes auch die Zukunft seiner Herrlichkeit offen zu halten. Religiöse Symbole und Metaphern werden aus religiösen Erfahrungen gebildet. Werden sie dogmatisiert, dann werden diese Erfahrungen fixiert, ihre Fixierungen werden zu „fixen Ideen", und damit wird die Reise beendet. Die Metaphern für die geschichtlichen Gotteserfahrungen müssen beweglich sein, damit sie zur Fahrt in die Zukunft einladen und zum Trachten nach dem Reich Gottes Mut machen. Die wahren Symbole der Transzendenz bewegen zum Transzendieren. Das gilt auch für die theologischen Konzeptionen und Begriffe. Sind sie auf den Weg des „wandernden Gottesvolkes" bezogen, dann relativiert diese Eschatologie sie. Sie werden zu Wegweisern und Suchbildern der Zukunft Gottes.

Nach den messianischen Traditionen des Judentums werden die Götzen und Dämonen von der Erde verschwinden, wenn der Messias kommt. In der **messianischen Zeit** wird das Bilderverbot weltweit erfüllt werden, denn die messianische Zeit wird die Welt so sehr zur Kenntlichkeit als Gotteswelt verwandeln, daß der menschliche Verstand seine in Bildern verdoppelte und darin entfremdete Welt verlassen kann, um sie unmittelbar zu erfahren. Wenn die Herrlichkeit Gottes auf der Erde erscheint, wird eine „Welt ohne Gleichnisse" entstehen, denn die einwohnende Herrlichkeit Gottes ist weder abbildbedürftig noch abbildfähig.[22] Die unmittelbare sinnliche Nähe Gottes wird die Bilder, Symbole und Gleichnisse überflüssig machen, die wir uns in der Fremde machen, um die Ferne zu überbrücken. Im Reich Gottes werden wir auch „Gott" nicht mehr so vorstellen und denken wie in der Geschichte der Entfremdung. In der umfassenden göttlichen Gegenwart wird Gott auch nicht mehr jenes verborgene Gegenüber sein, zu dem

---

21 G. *Wainwright*, Eucharist and Eschatology, New Yorh 1981.

22 G. *Scholem*, Judaica, Frankfurt 1963, 72f.

wir hier rufen. Die apophatische **Erfahrung der Differenz** ergibt sich von selbst aus dem menschlichen Versuch des Dankens und Lobens Gottes. Sie führt zwangsläufig zur eschatologischen Relativierung der geschichtlichen Theologie des Glaubens in der Liebe Gottes auf die erhoffte ewige Theologie des Schauens in der Herrlichkeit Gottes.

3. Über diese beiden Konzeptionen der Trinität hinaus führt erst die **trinitarische Doxologie.** Sie wird im Nicaenum angesprochen mit dem Satz über den Heiligen Geist, „der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verehrt wird". Wer „mit" anderen „zugleich" verehrt wird, kann den anderen nicht untergeordnet sein, er ist ihnen gleich. „Anbetung und Verehrung" gehen über erfahrenes Heil und ausgedrückten Dank hinaus. Der dreieinige Gott wird **um seiner** selbst **willen** angebetet und verehrt. Die trinitarische Doxologie ist die einzige Stelle in der christlichen Praxis, an der wenigstens intentional über die Heilsgeschichte hinaus auf das ewige Wesen Gottes selbst geblickt wird und darum von einer Trinitätslehre gesprochen werden kann, die von ökonomischen Motiven frei ist. Darum ist die trinitarische Doxologie der „Sitz im Leben" für die **Konzeption der immanenten Trinität.** Auf welchem Wege wird sie erreicht?

Es kann auf einfache Weise so geschehen wie auf der mystischen Stufenleiter der Liebe: Der Geliebte empfängt bestimmte Gaben der Liebe und dankt dafür. Er dankt aber nicht nur für die empfangenen Gaben, sondern auch für die liebende Hand, aus der sie kommen. Von dieser offenen Hand blickt er auf das zugewandte Angesicht des Liebenden und spürt das für ihn schlagende Herz. Dann aber vergißt der Geliebte alles, was er empfängt und was auf ihn bezogen ist, und bewundert sein Gegenüber um seiner selbst willen. Auf dieser „Leiter der Liebe" wird der menschliche Eros von den Gegenständen der Schöpfung und den Gaben der Gnade in deren Ursprung hineingezogen, so daß er diese nicht mehr auf sich bezieht, sondern auf ihren Ursprung. Beginnt er dann diesen Ursprung zu bewundern, dann hört die Selbstliebe auf und der Bewundernde versinkt ganz in der selbstlosen Anschauung Gottes. Er sieht Gott, wie er an und für sich ist, und nicht mehr nur, wie er für ihn, den geschaffenen und geliebten Menschen da ist. An diesem Punkt wandelt sich die eucharistische Trinität in die trinitarische Doxologie; Dank verwandelt sich in Lobgesang, Glaube in Schauen und jede Selbstbezogenheit verliert sich im selbstlosen Staunen:

„Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, wie es war im Anfang, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit".[23]

Es ist nicht so, daß Gott sich in seiner Offenbarung den Menschen nicht selbst oder nicht ganz vergegenwärtigt habe. Es ist auch nicht so, daß Gott nur seine Energien, nicht aber seine Essenz offenbart habe. In der Bewegung der Sendungstrinität muß man mit **Hegel** sagen: „Es ist nun nichts Geheimes mehr an Gott".[24]

---

23 Dazu *D.W. Hardy/D.F. Ford,* Jubilate, Theology in Praise, London, 1984, bes. 71ff. Vgl. auch *L. Boff,* Der dreieinige Gott, Düsseldorf 1987, 227ff., 247ff; *Br. Forte,* Trinität als Geschichte, Mainz 1989, 211ff., der dies die „trinitarische Heimat" nennt.

24 *G.W.F. Hegel,* Sämtliche Werke, (ed. H. Glockner) Bd. 15, Stuttgart, 1959³, 100.

Gott ist **ganz** gegenwärtig und als er **selbst** auf dem Plan, wo Menschen die Stimme hören: „Ich **bin** der Herr dein Gott ..." Von einer halben oder gar nur teilweisen Gottesoffenbarung kann keine Rede sein. Das ist die Wahrheit der modernen Rede von der **„Selbstoffenbarung** Gottes". Aber wir sahen auch, daß in der menschlichen Gegenbewegung der Eucharistie die unendliche Differenz des geschichtlichen Menschen zum ewigen Gott erfahren wird: „Unser Wissen ist Stückwerk und unser Weissagen ist Stückwerk ... Wir sehen hier durch einen Spiegel in einem dunklen Wort, dann aber von Angesicht zu Angesicht" (1 Kor. 13, 9.12).

Darum Beginnt mit der eucharistischen Bewegung die eschatologische Hoffnung auf das „Schauen von Angesicht zu Angesicht". Dieses Schauen selbst beginnt schon in der trinitarischen Doxologie, denn im Schauen der Herrlichkeit Gottes kommt die Heilsgeschichte zu ihrem Ziel, und die trinitarische Doxologie nimmt dieses Ziel mitten in der Heilsgeschichte schon vorweg. Was kann man jedoch über sie aussagen, wenn man mitten in der Geschichte und noch nicht am Ende der Geschichte existiert, und so lange man im Glauben, aber noch nicht im Schauen lebt?

Die trinitarische Doxologie **unterbricht** die Liturgie, die im Namen des dreieinigen Gottes beginnt und mit dem Segen in seinem Namen endet, weil sie die Sinne auf die **ewige Gegenwart** richtet, in der man die Vergangenheit nicht mehr erinnert und auf keine andere Zukunft mehr wartet. Sie bringt unaussprechliche Ruhepunkte in die liturgische Dramatik. Vor dem Gott, der „von Ewigkeit" ist, werden die Dinge, die uns beschäftigen, klein, selbst seine eigenen Werke und seine Heilsgeschichte treten zurück hinter dem ewigen Sein Gottes.

Die **trinitarische Doxologie** bringt damit in der Liturgie etwas zum Ausdruck, das zum Erleben des Lebens selbst dazu gehört, denn die **kirchliche Liturgie** will ja die kosmische Liturgie der Schöpfung abbilden und der **göttlichen Liturgie des Lebens** entsprechen. Sie feiert das Fest Gottes. Darum muß man nach den Entsprechungen im Erleben des Lebens fragen. Sprechen wir in diesem Zusammenhang vom „Fest des Lebens", dann meinen wir nicht nur besondere festliche Höhepunkte des Lebens, sondern das in Klage und Trauer wie im Lachen und Tanzen zum Ausdruck gebrachte Leben. Leben, das seinen Lebensausdruck findet, ist festliches Leben. Der trinitarischen Doxologie in der göttlichen Liturgie entspricht im Leben die Wahrnehmung des **ewigen Augenblicks**. Ich meine damit eine Wahrnehmung der Gegenwart, die so intensiv ist, daß sie den Zeitfluß unterbricht und die Vergänglichkeit aufhebt. Wir nennen den Augenblick, in dem das Leben so intensiv erfahren wird, **Ekstase**.[25] Es ist eine augenblickliche Wahrnehmung der Ewigkeit, keine dauerhafte. Obgleich jeder Moment der Lebenszeit so ekstatisch gelebt werden kann, unterbrechen doch nur die wirklich gelungenen Ekstasen das alltägliche Leben, und wir spüren, daß sie in eine

25 M. *Heidegger*, Über den Humanismus, Frankfurt 1965, 15f. hat den Begriff der Ekstase ontologisch verwendet: „Das ekstatische Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz... Eksistenz bedeutet inhaltlich Hinausstehen in die Wahrheit des Seins". Vgl. dazu auch *Chr. Yannaras*, Person und Eros, Göttingen 1982, 28f. Ich verwende den Begriff der Ekstase hier lebensphilosophisch.

andere Kategorie gehören und die alltäglichen Maßstäbe sie nicht erfassen oder beurteilen können. Wir nehmen diese exzeptionellen Ekstasen des Lebens mit allen Sinnen wahr und sie gehen doch über die sinnlichen Wahrnehmungen hinaus, nicht weil sie „übersinnlich" wären, sondern weil sie so intensiv sind, daß uns die Distanz, sie zu erkennen, genommen wird und wir selbst in der Ekstase des Lebens ganz da sind und ganz lebendig werden.

In der **trinitarischen Doxologie** hören die linearen Bewegungen auf, es beginnen die **kreisenden Bewegungen.** Das wird objektiv durch den Gleichheitsgrundsatz des Nicaenum ausgedrückt: Wird der Heilige Geist „zusammen mit" dem Vater und dem Sohn „zugleich" angebetet und verehrt, dann wird der Geist in der perichoretischen Gemeinschaft mit dem Sohn gesehen und seine Stellung als „dritte Person" der Trinität wird aufgehoben, denn im „Zugleich" kann es keine Vor- und Nachordnungen geben. Geist — Vater — Sohn befinden sich nicht mehr in der linearen monarchischen Bewegung der Selbstmitteilung der Menschen an Gott, sondern in der in sich kreisenden und in sich ruhenden Bewegung der **Perichoresis.** Gewiß ist auch die Kreisbewegung nur ein zeitliches Symbol für die Ewigkeit, aber sie stammt nicht aus der geschichtlichen Zeit, sondern aus der Zeit der natürlichen Kreisläufe, die das Leben regenerieren, auch wenn man theologisch die zyklische Zeitvorstellung lieber den Engeln zuschrieb, die nicht vergänglich wie die Natur und nicht geschichtlich wie die Menschen, sondern aeonisch existieren.

In der **trinitarischen Doxologie** beten wir Gott um seiner selbst willen an und verehren ihn, weil er ist, was er ist. Ihre Trinitätsfigur ist darum die „immanente Trinität". Es ist selbstverständlich, daß die Trinität in der menschlichen Doxologie zu einem unfaßlichen und alle Vorstellungen und Begriffe übersteigenden **Geheimnis** wird. Wer in die Bewunderung eintritt, für den wird das bewunderte Gegenüber zu einer unerschöpflichen Quelle immer weiterer und tieferer Bewunderung. Wie könnten wir aufhören und wo könnten wir ans Ende der Bewunderung kommen? Die Beschreibung dieser doxologischen Erfahrung der Unergründlichkeit und des Nichtendenkönnens mit dem metaphysischen Begriff der uns zugänglichen Energien und der uns unzugänglichen Essenz Gottes ist unzureichend.[26] Die Beschreibung dieses Vorgangs mit der Unterscheidung von Tat und Person, wie es die westkirchliche Theologie seit Augustin tut, fühlt auch nicht in die unermeßliche Tiefe der Doxologie, obgleich die personalen Vorstellungen geeigneter sind als die Begriffe der Substanzmetaphysik. Nach den in dieser Darstellung verwendeten Denkfiguren handelt es sich in der trinitarischen Doxologie und in dem ewigen Augenblick der Lebensekstase, den sie liturgisch zum Ausdruck bringt, um das „Sachen von Angesicht". Wir verstehen es

---

26 So G. *Florovsky*, Collected Works, Vol. III: Creation and Redemption, Nordland's Belmont 1976, ; *W.N. Lossky*, In the Image and Likeness of God, New York 1974, 54; Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz 1961, 104ff. Vgl. dazu *D. Wendebourg*, Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie, München 1980. Auch der jüdische Theologe *A. Heschel*, The Prophets, 55ff. unterscheidet zwischen Gottes Gegenwart und seinem Wesen: Gott ist unzugänglich in seiner Heiligkeit und zugleich gegenwärtig in seinem Tun in der Welt. Wäre es aber so, dann wäre Gottes Heiligkeit unantastbar und brauchte nicht geheiligt zu werden.

hier so: Das Angesicht Gottes tritt aus seiner Verborgenheit heraus und beginnt zu „leuchten", wie die aaronitische Segensformel sagt. Die erotischen, lebendigmachenden Energien des Geistes beginnen zu fließen und das „Antlitz der Erde" zu erneuern (Ps. 104, 30) und die menschlichen Herzen zu erfüllen (Röm. 5, 5). Das führt zum Glänzen und zur Erwiderung dieser Energien: „Nun aber spiegelt sich in uns allen des Herrn Klarheit mit aufgedecktem Angesicht, und wir werden verklärt in dasselbe Bild von einer Klarheit zur anderen, als vom Herrn, der der Geist ist" (2 Kor. 3, 18). Auch die Menschen treten aus ihrer Verborgenheit heraus, in der sie sich selbst und einander zum Rätsel und zum Geheimnis wurden. **Homo absconditus** wird zum **homo revelatus.** Im Licht der Herrlichkeit werden Menschen sich selbst und einander einsichtig, weil sie im göttlichen Licht stehen und von ihm durchflutet werden. Es ist im Verhältnis zu Gott eine einzige Herrlichkeit, die Gott und Menschen durchdringt, so daß sie einander schauen können. Immer ist die Vollendung der Liebe dieses „Schauen von Angesicht zu Angesicht": „Fruitio Dei et se invicem in Deo" (Augustin).

Wird in der **trinitarischen Doxologie** Gott um seiner selbst willen angebetet und verehrt und ist sie der Anfang des „Schauens von Angesicht zu Angesicht", dann kommt die göttliche Trinität in der ewigen Gegenwart ihrer Herrlichkeit zur **Ruhe** und ruht in sich selbst und wird also von Menschen in ihrer ewigen Gegenwart als ewiges Gegenüber wahrgenommen. Das ist im Blick auf den Heiligen Geist besonders wichtig: Er wird in seiner Gegenwart bei den Menschen von den Menschen als ewiges Gegenüber „zusammen mit dem Vater und dem Sohn" wahrgenommen. Es ist ein Gegenüber, das nicht trennt, sondern verbindet. Es ist ein Gegenüber in seiner Gegenwart, nicht in der Ferne seiner Abwesenheit. Die trinitarische Doxologie richtet sich in der Gegenwart des Geistes, der in seiner ewigen Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn wahrgenommen wird. Jede Bewunderung braucht nicht nur die Umarmung, sondern auch den Abstand, um von Angesicht zu Angesicht in die Augen sehen zu können. So ist es auch bei der Bewunderung des dreieinigen Gottes: Aus ewiger Gegenwart wird ewiges Gegenüber. Dadurch wird die ewige Gegenwart nicht aufgehoben, sondern vertieft. Der Anbetende und Verehrende wird auf diese selbstvergessene Weise selbst ein Teil des angebeteten und verehrten Gegenübers. Anbetung und Verehrung sind die Weisen, wie Geschöpfe am ewigen Leben und der ewigen Freude Gottes teilnehmen und in den Kreislauf der göttlichen Beziehungen hineingezogen werden.[27]

Der **trinitarischen Doxologie** entspricht endlich die **soziale Analogie** des dreieinigen Gottes: Der perichoretischen Einheit der göttlichen Personen, die miteinander, füreinander und ineinander ek-sistieren, entsprechen die wahren menschlichen Gemeinschaften, die wir erfahren können: in der Liebe, in der Freundschaft, in der vom Geist erfüllten Gemeinde und in der gerechten Ge-

27 Sehr schön sagt *Fr. Kronseder*, Im Banne der Dreifaltigkeit, Regensburg 1954, 45: „Den Menschen den Kreislauf der göttlichen Beziehungen erschließen und die Seele in Gottes eigenen Lebensstrom einbeziehen, das ist der Inbegriff der Offenbarung und der Erlösung".

sellschaft.[28] Die Entsprechungen werden durch die Faszination des in sich ruhenden und in sich kreisenden, dreieinigen Gottes ins Leben gerufen. In der monarchischen Trinität entsteht die Einheit der drei Personen durch die einheitliche Bewegung der Gottesherrschaft. In der eucharistischen Trinität entsteht die Einheit der göttlichen Personen durch die einheitliche Bewegung der Danksagung. Erst durch die trinitarische Doxologie nehmen wir die in sich ruhende und in sich kreisende immanente Trinität wahr, deren Einheit in der ewigen Gemeinschaft der göttlichen Personen liegt. Das Wesen des dreieinigen Gottes ist diese Gemeinschaft. Die Einheit Gottes erscheint als Gemeinschaft der drei Personen, die miteinander, füreinander und ineinander existieren. Der Geist, der „zusammen mit" dem Vater und dem Sohn verehrt wird, ist auch die Quelle der Energie, die Menschen zusammenführt, so daß sie zusammenkommen, sich aneinander freuen und den gemeinschaftlichen Gott preisen.

REZUMAT

PERSOANA TRINITARĂ A DUHULUI SFÂNT

În cadrul unei investigaţii pnevmatologice personale care face parte dintr-un ciclu mai amplu de contribuţii ale autorului la teologia dogmatică iniţiat în 1980, autorul dezvoltă teoria (schiţată deja anterior, în 1980), a existenţei a „trei configuraţii" (scheme, concepte) dogmatice principiale „ale Treimii"; ele corespund la trei „mişcări" diferite ale lui Dumnezeu în relaţia Sa cu lumea şi în Sine:

1. „Treimea monarhiană" („Treimea originii" sau „Treimea trimiterii") exprimă coborârea iconomică a lui Dumnezeu Tatăl în lume prin Fiul şi Sf. Duh. În această viziune dominantă în Occident, pentru care trimiterile „iconomice" (missiones) reflectă întocmai procesele „imanente" ale Treimii în sine (processiones), „Filioque" apere ca inevitabil, şi el arată că această configuraţie „monarhiană" a Treimii e una dominată de experienţa „autoidentităţii".

2. „Treimea euharistică", dominantă în Răsărit, exprimă dinamica ascensiunii liturgice a creaţiei în Duhul Sfânt prin Fiul la Tatăl. Experienţa fundamentală e cea apofatică a „diferenţei" divine. E viziunea unei „theologia Crucis", „viatorum" şi „ektypus", şi nu încă cea a unei „theologia gloriae", „in statu patriae" sau „archetypus".

3. „Treimea doxologică" e cea sugerată de doxologia ortodoxă: „Slavă Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh". Ea singură deschide calea spre Treimea „imanentă", în sine, spre deosebire de celelalte două concepte „iconomice" sau „istorice" care reflectă doar lucrarea în creaţie a Treimii. E o teologie dominată de experienţa extazului, a liturghiei cosmice, a slavei şi de viziunea unei mişcări circulare, expresie a perihorezei inefabile dintre cele trei Persoane treimice perfect egale. Ea singură descopere mişcarea de comuniune şi

28 Zur sozialen Trinitätslehre und ihren Personbegriffen vgl. *J. Moltmann*, Trinität und Reich Gottes; *L. Boff*, Der dreieinige Gott; *Br. Forte*, Trinität als Geschichte. Der lebendige Gott — Gott der Lebenden, Mainz 1989.

iubire veşnică din Treime. De aceea, analogia ei creată nu e cea ierarhică (descendentă sau ascendentă) a „trimiterii" sau „mulţumirii", ci cea social-familială-comunitară a „iubirii" şi prieteniei într-o comunitate plină de Duhul Sfânt în care domneşte dreptatea, pacea şi bucuria. Abia într-o astfel de viziune doxologică, proprie Răsăritului, se va putea evita „instrumentalizarea" Duhului „Cel ce împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit" (I.I.I.).

Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou, München

DIE BEDEUTUNG DER PATRISTISCHEN TRADITION FÜR DIE EINHEIT DER KIRCHE

Unter den zeitgenössischen orthodoxen Theologen genießt Dumitru Stăniloae über die Grenzen seines Landes hinaus hohes Ansehen.[1] Dies verdankt er nicht nur seines Landes hinaus hohes Ansehen.[1] Dies verdankt er nicht nur seinem immensen Fleiß und theologischen Scharfsinn, sondern auch seinen profunden Griechischkenntnissen, die ihm das breitgefächerte Studium der griechischen patristischen Tradition, schlechthin, ermöglicht haben. Sowohl die umfassende Übersetzung der „Philokalia" ins Rumänische als auch seine Dogmatik und weitere seiner Werke sind exzellente Zeugnisse dieser Beschäftigung mit der Patristik; sie sind eine reiche Gabe patristischen Gedankenguts an die Theologie heute.

Indem ich der ehrenvollen Einladung des Herausgebersgremiums dieser Festschrift für D. Stăniloae gerne nachkomme, betrachte ich es als angemessen, das Thema dieses Aufsatzes unter Berücksichtigung des oben genannten besonderen Aspekts theologischen Schaffens von Stăniloae zu wählen: Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Einheit der Kirche[2].

Die Wahl dieses Themas hat noch eine weitere Ursache. Wir leben nämlich in einer Zeit, in der Veränderungen auf fast allen Gebieten sich in atemberaubender Schnelligkeit vollziehen; und gerade dies macht erforderlich, Konstanten kirchlicher Erfahrung und theologischer Betrachtung hervorzuheben, welche dem menschlichen Dasein trotz der Veränderungen eine blei-

---

1 Im deutschsprachigen Raum ist er besonders durch die Veröffentlichung der ersten zwei Bände seiner „Orthodoxen Dogmatik" (übersetzt von *H. Pitters*, Bd. 1, 1985 und Bd. 2, 1990) bekannt geworden; vgl. meine Besprechung von Band 1 in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 97 (1986) 262—265, und von Band 2 in: *Orthodoxes Forum* 5 (1991) 150—154.

2 Diesem Aufsatz liegen die Publikationen zugrunde: *Th. Nikolaou*, Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute, *Orthodoxes Forum* 1 (1987) 6—18. Ders., Die griechisch-christliche Kultur und die Einheit der Kirche, in: *K.-Chr. Felmy u.a. (Hgg.)*, Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend, Göttingen 1991, S. 645—659. *Ders.*, Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Einheit der Kirche, *KNA-Ökumenische Information*, Nr. 52, 18.12.1981, S. 5—15.

bende Orientierung bieten. Eine überaus wichtige christliche Konstante, welche für die Einheit der Kirche und der Menschheit absoluten Vorrang hat, ist zweifellos: **Die Tradition der Kirchenväter, d.h. konkret der von unseren Vätern überlieferte eine christliche Glaube.** Damit dieser Sachverhalt näher verdeutlicht wird, werden hier folgende Gesichtspunkte dargestellt:

A. Das Verständnis der patristischen Tradition.

B. Einige Charakteristika der patristischen Tradition.

C. Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie und die Einheit der Kirche heute.

A. DAS VERSTÄNDNIS DER PATRISTISCHEN TRADITION

1. Versuch einer Beschreibung des Begriffs Kirchenväter

Der Begriff „Kirchenväter" (**ekklesiastikoì patéres**) geht auf den Kirchenhistoriker Eusebios zurück, der von Markell schreibt, daß er „alle Kirchenväter leugnet".[3] Er ist durch den von Origenes bevorzugten Ausdruck „viri ecclesiastici"[4] und den Begriff „Vater" bzw. „Väter" (**patèr** bzw. **patéres**), ohne Zusatz vorbereitet worden.

Diesem letzteren Begriff „Väter", ohne Zusatz, wird in der theologischen Literatur seit dieser frühen Zeit bis heute durchgehend der Vorrang gegeben. Bemerkenswert ist es gleichzeitig, daß er bislang in der Orthodoxen Kirche verbindlich und offiziell nicht bestimmt worden ist. Um seine Bedeutung herauszuschälen, ist man auf den Kontext der verschiedenen Stellen, an denen er auftaucht, angewiesen. Ein schneller Überblick solcher Stellen führt zum allgemeinen Ergebnis, daß der Begriff „Väter" „oft einfach die christlichen Lehrer und Führer vorangegangener Generationen"[5] bezeichnet. So werden z.B. bei Klemens von Alexandrien[6] die Katecheten „Väter" genannt. Alexander von Jerusalem[7] bezeichnet in seinem Brief an Origenes die gemeinsamen Lehrer Pantainos und Klemens als „Väter". Erinnert man sich an das paulinische Wort „denn in Christus habe ich euch geboren durch das Evangelium" (1 Kor. 4, 15) und auch an außerchristliche Parallelen, wo der Lehrer mit den natürlichen Erzeugern verglichen wird, so bezieht sich der Begriff „Väter" in unserem Zusammenhang auf eine geistige Zeugung.[8]

---

3 *Eusebios*, Contra Marcellum 1, 4: BEP (=*Bibliothéke Hellènon Patéron kaì Ekklesiastikôn Syngraphéon*, Ekd. Apostolikês Diakonias, Bde. 1 ff., Athen 1955 ff.) 29, 25. Über den Begriff „Kirchenväter" vgl. weitere Belage bei *B. Altaner* — *A. Stuiber*, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg/Basel/Wien [8]1980, S. 2 ff. *St. Papadopoulos*, Patrología, Bd. 1, Athen 1977, S. 17—20. Besonders bei *K. Bonis*, Chrístianikè Grammateia, Athen, 1977, S. 27 ff.

4 Vgl. *G. Florovsky*, Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, Belmont/Mass. 1972, S. 102.

5 *G. Florovsky*, a.a.O., S. 101 f.

6 *Klemens Al.*, Stromata 1, 1: *BEP* 7, 234:

7 Bei *Eusebios*, Hist. eccl. 6, 14, 9: *BEP* 19, 360.

8 Siehe hierzu *P. Christou*, Hellenikè Patrología, Bd. 1, Thessaloniki 1976, S. 22 ff.

Das Motiv der geistigen Zeugung, der geistigen Lehre und Führung, weist deutlich auch die Bezeichnung der Bicshöfe als „Väter“ auf; dies ist der Grund, warum bereits Polykarp nach den Akklamationsworten des Volkes während seiner Untersuchung im Stadium von Smyrna „der Lehrer Asiens, der Vater der Christen“[9] genannt wurde. Hier kann man die Anfänge jener Entwicklung beobachten, nach der die Bischöfe im Laufe der Zeit die allgemeine Verantwortung für die Lehre erhielten. Diese Entwicklung zeigt sich später auch darin, daß man die an einer Synode Beteiligten als „Väter“ bezeichnete. Sie, die Teilnehmer der Synoden und Vertreter ihrer Lokalkirchen, haben dort in ihrer besonderen Verantwortung für die Lehre sich beraten und entschieden. Nach Basileios dem Großen[10] ist es eine „Anmaßung“ und einem „Verbrechen“ ähnlich, wenn man nicht den „Vätern folgt und die Meinung jener (sc. der Väter), nicht für wichtiger als die eigene hält; das Befolgen der Väter, die „einst in Nikaia das große Wort der Frömmigkeit verkündet haben und das Ihre-Erbensein (**kleronómoi**) gewährleistet **die eine Gesinnung des Glaubens**“, den einen Glauben. Die am Konzil Beteiligten lehren aus der Fülle der Kirche heraus gemeinsam; sie lehren als Kollegium im Namen ihrer Kirchen und fungieren somit als Lehrer der Rechtgläubigkeit par excellence. Das ist der Sinn, warum die Berufung auf die Väter nicht nur für einzelne Theologen, sondern selbst für die Teilnehmer späterer Konzile zu einem theologisch höchst relecanten Beweis ihrer Aussagen wird; dabei sind sowohl Konzilsväter als auch andere angesehene Lehrer der Kirche gemeint. Die Praxis der Berufung auf die Väter begegnet uns bereits im zweiten Ökumenischen Konzil, welches das Befolgen „des Glaubens der dreihundertachzehn Väter“ anordnet (**mè atheteîsthai tèn pistin tôn Patéron tôn triakosíon déka októ.**[11] Ihre klassische Formulierung findet diese Praxis jedoch im Horos des Konzils von Chalkedon: „Indem wir also den heiligen Vätern folgen ...“ („**Epómenoi toinyn toîs hagíois Patrásin ...**“[12]). Seitdemläßt sie sich sowohl in den Entscheidungen der weiteren Ökumenischen Konzile[13] als auch in den Entscheidungen anderer späterer ostkirchlicher Konzile,[14] sowie in den Bekenntnisschriften[15] und der theologischen Literatur der Kirche bis heute leicht nachweisen.

Erinnert sei in diesem Zusammenhang auch daran, daß die Teilnehmer der Konzile hauptsächlich, jedoch nicht ausschließlich, Bischöfe waren und die Beziechnung „Väter“ deshalb nicht exklusiv auf Bischöfe angewandt wurde. Dies beweist die Tatsache, daß der Titel „Väter“ sowohl für Pres-

---

9 Martyrium Polycarpi 12, 2: *BEP* 3, 24.

10 *Basileios der Gr.*, Epistula 52, 1: *BEP* 55, 86. Vgl. auch Epistula 140, 2: *BEP* 55, 166. *Athanasios der Gr.*, Epistula encyclica 1: *BEP* 31, 195.

11 *I. Karmiris*, Dogmatica et symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae, Bd. I, Athen ²1960, S. 132 vgl. auch S. 174 (im folgenden: *Karmiris*, DSMn, I. bzw. II, — Bd. II, Graz ²1968).

12 *Karmiris*, DSMn, I, S. 175. Vgl. hierzu auch G. *Mantzaridis*, Erneuerung und Leben. Das orthodoxe Verständnis der Tradition. *KNA-Ökumenische Information*, Nr. 54/55, 19.12.1984, S. 12.

13 Vgl. *Karmiris*, DSMn, I, S. 197. 221. 228. 240.

14 Vgl. *Karmiris*, DSMn, I, S. 268. 355 ff. 374. 381 ff. passim. II, S. 652. 658. 783 f. passim.

15 Vgl. *Karmiris*, DSMn, I, S. 324. 346. 445. 457. 463. passim. II, S. 515. 586. 590. 637. 640 passim.

byter, wie z.B. Pantainos und Klemens, als auch für führende Persönlichkeiten des Mönchtums (seit dem 4. Jh.) verwendet wurde. Die „Väter der Wüste" galten als geistige „Väter" nicht nur ihres Schülerkreises, sondern „der gesamten Kirche und ihre Worte, die 'Apophthegmata patrum', wurden eifrig von allen gelesen".[16]

Der Begriff „Väter" wird also in der Alten und entsprechend in der Orthodoxen Kirche hauptsächlich auf ihre lehrende Funktion bezogen. Diese Funktion ist nicht unbedingt nur schriftstellerisch. Sie kann auch mündlich und nicht zuletzt durch die vorbildliche Lebensführung wahrgenommen worden sein. Wichtig ist dagegen, daß das, was sie gelehrt haben, nicht bloß ihre individuelle Meinung, sondern die christliche Lehre und das Zeugnis der Kirche, die Wahrheit schlechthin ist; daß sie mit Hilfe des Hl. Geistes aus „der Tiefe der katholischen Fülle der Kirche"[17] sprechen. Dadurch setzen sie sich im Bewußtsein ihrer Zeitgenossen, vor allem aber späterer Generationen der Kirche als führende Lehrer und Persönlichkeiten durch. Sie werden von der Kirche anerkannt und als Väter und Lehrer akzeptiert. Diese Anerkennung geschieht nicht formell; sie wird vielmehr existenziell erfahren, indem die Kirche sich auf ihre Ursprünge, auf die Offenbarung ihres Herrn und das Zeugnis der Apostel und Väter besinnt und sich in lebendigen Bezug dazu setzt.

Es ist daher leicht verständlich, warum die orthodoxe Theologie und Kirche die vier im Westen klassifizierten „Merkmale der Väter": 1. doctrina orthodoxa 2. sanctitas vitae 3. approbatio ecclesiae und 4. antiquitas[18] nicht für sich in Anspruch nimmt. Daran, daß die Ostkriche solche „Merkmale" zur Beurteilung der „Väter" nicht eingeführt hat, ändert m.E. auch nicht die Tatsache, daß einzelne moderne orthodoxe Theologen unter Einfluß westlicher Theologie entweder dieselben vier „Merkmale" übernehmen oder sich bemühen, solche Merkmale auch für die Orthodoxie namhaft zu machen.[19] Der menschliche Geist liebt es, Kriterien auszuarbeiten und Systematisierun-

---

16 *P. Christou*, Hellenikè Patrologia, Bd. 1, S. 23.

17 *G. Florovsky*, Hé poreía tês Rosikês Theologías, in: *I. Mastrogiannopoulou (Hg.)* Theología. Aletheia kaì Zoé, Athen 1962, S. 27. Ders., Patristics and Modern Theology, in: Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe, Publiés par *H. S. Alivisatos*, Athen 1939, S. 241.

18 Vgl. *B. Altaner — A. Stuiber*, Patrologie ..., S. 4. Auch die evangelische Theologie schließt sich dieser Klassifizierung von Merkmalen an: *W. Schneemelcher*, Wesen und Aufgabe der Patristik innerhalb der Evangelischen Theologie, in: Evangelische Theologie 10, 1950—51, 217. *Ders.*, Gesammelte Aufsätze... hg. von *W. Bienert u. K. Schäferdiek*, Thessaloniki 1974, S. 14.

19 Vgl. z.B. D. Balanos, (Patrología, Athen, 1930, S. 18. Ders., Lógos eisarktérios eis tò máthema tês Patrologias, Athen 1924. *K. Bonis*, Christianike Grammateía..., S. 41 f. *St. Papadopoulos*, Patrología, Bd. 1, Athen 1977, S. 78, wo er bemerkt, daß diese Merkmale, die von großen westlichen Theologen ausgearbeitet wurden, „nicht immer und für sich falsch, aber doch scholastisch sind und die Väter und Lehrer von den kirchlichen Schriftstellern nicht unterscheiden." Daß aber die „Merkmale der Väter" zu einer solchen Unterscheidung beitragen bzw. sie geradezu nahelegen, scheint mir offensichtlich. S. auch *B. Moustakis*, Patéres tes Ekklesías, in: *Threskeutikè kaì Ethikè Enkyklopaideía*, Bd. 10, Sp. 125, wo er zwei Hauptmerkmale der Kirchenväter erwähnt: Heiligkeit und orthodoxe Ausstrahlung, worunter nicht unbedingt schriftstellerische Tätigkeit zu verstehen ist.

gen vorzunehmen. Die Aufstellung von „Merkmalen der Väter“ erwächst aus dieser legitimen Vorliebe des Geistes, hat aber etwas Statisches an sich. Die Berufung auf alle Väter ist dagegen eine dynamische Komponente, die sich nicht in der Statik der Merkmale einfangen läßt. Sie ist eine dynamische Komponente der kirchlich-theologischen Aussage, die auf den rechten Glauben abzielt. Wenn die „Erwähnung der Väter“ in der orthodoxen Theologie und Kirche mit einer Reihe von Attributen wie „heilige“ (**hágioi**), „angesehene (**énkritoi**), „gottinspirierte“ (**theópneustoi**), „gott-tragende“ (**theophóroi**), „selige“ (**makárioi**), „göttliche“ (**theîoi**) etc. begleitet wird, so weisen diese Adjektive nicht auf besondere „Merkmale der Väter“ hin, sondern sie heben allgemein die Tatsache hervor, daß es im Leben und Bewußtsein der Kirche solche erhabenen Lehrer und Väter gibt. Auch sonstige Titel, wie z.B. **Theólogos** (für Gregor von Nazianz und Symeon den Neuen), **Mégas** (für Athanasios und Basileios), **Chrysóstomos** (für Johannes), **Chrysorróas** (für Johannes von Damaskos) sind auf bestimmte Personen bezogen und haben nichts mit „Merkmalen“ im oben genannten Sinn zu tun.

Aus den bisherigen Ausführungen resultiert, daß es sich beim Begriff „Kirchenväter“ nicht so sehr um eine wissenschaftliche Kategorie, sondern eher um eine kirchlich theologische Wertung handelt. Deshalb sollte überprüft werden, ob die philologisch-historische Wissenschaft, die sich Patristik nennt, diese Bezeichnung tatsächlich in Anspruch nehmen kann. Hier waren anscheinend die alten Vorläufer der Patristiker besser beraten, da sie den Begriff Väter nicht in Mitleidenschaft gezogen haben, als sie die Titel ihrer den Patrologien ähnlichen Werke freier wählten: z.B. „De viris illustribus“ von Hieronymus oder das „Myriobiblon“ (auch Bibliotheca) von Photios. Auch frühere namhafte Vertreter des Faches haben für Begriffe wie „Christliche Literaturgeschichte“ (A. v. Harnack, Th. Zahn u.a.) statt Patristik bzw. Patrologie plädiert.

Wenn der bekannte Patristiker O. Bardenhewer in der Einleitung seiner „Geschichte der altchristlichen Literatur“ den Namen Patrologie „aus Achtung vor dem historisch Gewordenen“[20] verteidigt, so muß man — trotz des Respektes seinem Werk gegenüber — entgegnen, daß sich das „historisch Gewordene“ stets wissenschaftlich am historisch Richtigen und Adäquaten zu messen hat. Der Begriff Kirchenväter wird darüber hinaus, wie bekannt, nur auf eine relativ kleine Anzahl von christlichen Schriftstellern angewandt, die im Vergleich zu der gesamten Zahl der Autoren, die in Patrologien behandelt werden, eine Minderheit ausmacht. Daß die Tätigkeit und die Gedanken dieser Minderheit „den Kern“ der Patrologie bilden,[21] ist zwar zum Teil richtig, muß und kann aber nicht unbedingt für die Wahl des Titels ausschlaggebend sein. Gewichtiger scheint mir dagegen ein anderes Argument, daß nämlich für die orthodoxe Theologie und Kirche eine „strenge

20 O. *Bardenhewer*, Geschichte der altkirchen Literatur, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1902, S. 34. Auf S. 26 gibt Bardenhewer zu, daß das Wort Patrologie „erst jüngeren Datums und allem Anschein nach protestantischer Herkunft“ ist. Zugleich ist die Patrologie nach demselben Autor irrtümlicherweise eine spezifisch katholische Disziplin“ und das „Wort Patrologie hat einen spezifisch katholischen Klang“.

21 *P. Christou*, Hellenikè Patrología, Bd. 1, S. 21.

Trennung" zwischen „Vätern" und etwa „kirchlichen Schriftstellern" undurchführbar sei; dies läßt sich am Beispiel eines Klemens von Alexandrien und eines Origenes deutlich zeigen.[22] Aber gerade dieses Argument spricht genau so gut für die Wahl eines anderen, „neutralen" Begriffs.

2. Grenzen der patristischen Tradition

In enger Verbindung mit dem Problem der Grenzen der patristischen Tradition steht die nähere Frage nach jenen Männern der kirchlichen Vergangenheit, die im Bewußtsein der Kirche die Anerkennung als Kirchenväter verdienen.

Geht man nun von der obigen Beschreibung des Begriffs Kirchenväter aus, so muß man die daraus resultierende Feststellung machen, daß die Alte und entsprechend die Orthodoxe Kirche sich auch in diesem Punkt nicht festgelegt hat. Eine amtliche Approbation von Kirchenvätern, wie sie im Westen seit Bonifaz VIII. (1298) begegnet,[23] ist der Ostkirche unbekannt. Die Einführung des gemeinsamen Festes der Drei Hierarchen (Basileios des Großen, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos) im 11. Jh.[24] darf man hiermit nicht verwechseln; denn sie war nicht mehr als „eine einfache Episode der Kirche in Konstantinopel",[25] wobei die Frage nach Kriterien einer Anerkennung von Kirchenvätern gänzlich ausgeklammert wurde. Charakteristisch jedoch für unser Thema ist die Bezeichnung der Drei Hierarchen als der drei „großen und ökumenischen Lehrer" (**megáloi kaì oikoumenikoì didáskaloi**). Eine solche Bezeichnung stellt nicht ein formales Kriterium dar, sondern ist etwas, was sich im Leben und Bewußtsein der Kirche durchsetzt.

Mit Recht hat P. Christou[26] im Zusammenhang mit der Frage der Anerkennung von Kirchenvätern aus orthodoxer Sicht folgende m.E. brauchbare Regel aufgestellt: Jeder kirchliche Schriftsteller, der in theologischen Schriften späterer Zeiten **als lobenswerter Zeuge des rechten Glaubens** angeführt wird, gilt als Kirchenvater und jeder kirchliche Schriftsteller, der in gleicher Weise und zum selben Zweck besonders häufig, vor allem in den Akten von großen Synoden zitiert wird, gilt als ökumenischer Lehrer. Sieht man von der hier eingeführten Unterscheidung zwischen Kirchenvätern und ökumenischen Lehrern ab, die mir nicht sehr deutlich und gewichtig erscheint, so

---

22 *P. Cristou*, Hellenikè Patrología, Bd. 1, S. 21.

23 Vgl. *Altaner — Stuiber*, Patrologie..., S. 4, wo auch die Namen der Kirchenväter, die für die römisch-katholische Kirche als solche gelten, aufgeführt sind.

24 Über die näheren Umstände hierzu vgl. *Th. Nikolaou*, Die Kunst und ihr erzieherischer Wert bei den Drei Hierarchen, (Sonderdruck aus *Theología*), Athen, 1979, S. 7.

25 *P. Christou*, Hellenikè Patrología, Bd. 1, S. 27. Unhaltbar ist deshalb die gegenteiige Behauptung von Altaner — Stuiber, Patrologie..., S. 4, nach der er in diesem Akt der Kirche von Konstantinopel „eine ähnliche Entwicklung... in der morgenländischen Kirche" erblickt.

26 *P. Christou*, Helenikè Patrología, Bd. 1, S. 28.

ist dieser Grundsatz der bewußten und ständigen innerkirchlichen theologischen Würdigung von Persönlichkeiten der kirchlichen Vergangenheit als **lobenswerten Zeugen der Rechtgläubigkeit ein qualitativ wichtiges Indiz für ihre Bezeichnung als Kirchenväter.** Ein solcher Faktor unterliegt selbstverständlich der Entfaltung der lebendigen kirchlichen Wirklichkeit und läßt sich deshalb zeitlich schwer abgrenzen. Auch jede Abgrenzung kann nur vorübergehend gültig sein; denn eine Erweiterung des anerkannten Väterkollegiums in einer späteren Zeit ist nicht im voraus auszuschließen, sondern eher wahrscheinlich.

Geht man von dem oben erwähnten Grundsatz aus, so läßt sich feststellen, daß die zeitlichen Grenzen der patristischen Tradition für die Orthodoxe Kirche[27] ausgedehnt werden. Die im Westen „im allgemeinen" akzeptierte Auffassung, daß die Zeit der wissenschaftlichen Patristik im Osten mit Johannes von Damaskos (gest. um 749) und im Westen mit Isidor von Sevilla (gest. 663) endet,[28] hat zwar auch bei orthodoxen Theologen Anklang gefunden, mußte aber im Laufe der Zeit der kirchlich-theologisch anders gelagerten Wertung der Väter weichen. So entstanden in den letzten Jahrzehnten z.B. an den Theologischen Fakultäten von Athen und Thessaloniki jeweils zwei Lehrstühle, die die kirchliche Literatur bis zum 15. Jh. zum Gegenstand haben. Bezeichnend dafür ist auch das bereits zitierte wertvolle Werk von P. Christou, das den Titel **Hellenikè Patrologia,** Bd. 1: **Eisagogé** trägt und die griechischen kirchlichen Schriftsteller von den Anfängen bis zum Fall von Konstantinopel behandelt.

Zum konkreten Problem, welche Männer der kirchlichen Vergangenheit „allgemein im Bewußtsein späterer Theologen als große und ökumenische Lehrer" gewertet werden, werden an erster Stelle die Namen angeführt: Athanasios, Basileios, Kyril von Jerusalem, Gregor der Theologe, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomos, Kyrill von Alexandrien, Maximos der Bekenner, Johannes von Damaskos, der unbekannte Autor des Corpus Areopagiticum. An zweiter Stelle gehören hierzu Leontios von Byzanz, Anastasios Sinaitis, Andreas von Kreta, Theodor Studites, Photios, Symeon der Neue Theologe und Gregor Palamas. Auch aus der alten Kirche genießen Männer wie Klemens von Rom, Ignatios von Antiochien, Justin, Irenäos, Hippolit, Klemens von Alexandrien, Methodios von Olymp und auch Origenes eine überaus große Ehre, die der Ehre von Kirchenvätern vergleichbar ist.

Daß die Liste der hier angeführten Namen je nach Einstellung des jeweiligen Theologen sich zum Teil erweitern bzw. reduzieren läßt, braucht kaum gesagt zu werden. Auch andere Namen, wie Isaak der Syrer, Sophro-

---

27 Hierbei bin ich mir bewußt, daß auch spätere Theologen, wie z.B. Meletios Pegas, Petros Mogilas, Metrophanes Kritopoulos, Nikodimos Hagioreitis inzwischen eine gewisse Anerkennung als Lehrer erlangt haben. Daher ist das Datum 1453 als vorübergehend und konventionell gültig zu betrachten.

28 Vgl. W. *Schneemelcher*, Die patristische Tradition in orthodoxer und evangelischer Sicht in: Dialog des Glaubens und der Liebe, (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 11), Stuttgart 1970, S. 14. *Ders.*, Wesen und Augabe der Patristik innerhalb der evangelischen Theologie, in: *W. Schneemelcher*, Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik, hg. von W. *Bienert und* K. *Schäferdiek*, (Analecta Vlatadon 22), Thessaloniki 1974, S. 1—22.

nios von Jerusalem, Theophylaktos von Bulgarien, Gregor Sinaitis, Nikolaos Kabasilas, Markos Eugenikos — um mich nur auf diese zu beschränken — sind mit den vorher genannten Vätern durchaus vergleichbar.[29]

Darüber hinaus gehört hierher für die Ostkirche die schwerwiegende Frage: Welche Lehrer und kirchlichen Führer des Westens sind für die patristische Tradition in Betracht zu ziehen? Es handelt sich wohl auf den ersten Blick um eine skandalöse Frage: doch ist diese Frage nicht neu und hatte besonders in der Vergangenheit ihr Gegengewicht in der Gegenfrage: Welche Lehrer des Ostens zählen zu den Zeugen der patristischen Tradition der Westkirche? Die Entfremdung und Spaltung zwischen Osten und Westen haben leider zu einer gegenseitigen Zensur geführt. Etwas übertrieben wird gelegentlich hierzu formuliert: „Niemals in der Vergangenheit haben die westlichen (sc. Theologen) Basileios den Großen und die östlichen (sc. Theologen) den hl. Augustin verstehen wollen".[30] Die Unkenntnis des Lateinischen auf der einen und des Griechischen auf der anderen Seite trug und trägt heute noch gelegentlich das Ihre dazu bei. Das Bemühen östlicher Theologen um Verständnis etwa der tiefsinnigen Ausführungen eines Augustin oder eines Thomas von Aquin entartete und entartet oft und allzu leicht in oberflächliche Polemik. Es dringt aber heute mehr und mehr ins Bewußtsein der Kirchen ein, daß ihre Wiedervereinigung nur durch ein tiefgreifendes theologiegeschichtlich fundiertes und sachliches Kennenlernen möglich ist. Der erste bedeutende Schritt hierbei ist zweifellos die Würdigung und Anerkennung aller kirchlichen Lehrer und Zeugen des rechten christlichen Glaubens im Osten und Westen. Eine Verständigung darüber ist im Grunde so viel wie eine Wiedervereinigung in großen Zügen. Denn dann läßt sich unschwer feststellen, welche die eine, heilbringende christliche Lehre in den verschiedenen Streitfragen ist.

B. EINIGE CHARAKTERISTIKA DER PATRISTISCHEN TRADITION

1. Die patristische Tradition als Teil der kirchlichen Tradition.

Will man das näher untersuchen, was unter patristischer Tradition zu verstehen ist, so stößt man automatisch auf die Frage nach dem Verständnis der Tradition in der Theologie. Deshalb ist es erforderlich, diese Frage hier kurz zu umreißen.

Die moderne protestantische Exegese hat durch die historisch-kritische Methode die Erkenntnis unterstrichen, daß schon vor den Schriften des Neuen Testaments „eine reiche christliche Überlieferung" existierte, „die bestimmten Bedürfnissen der Gemeinde entsprang, in der mündlichen Weitergabe der Einzelstücke festgeprägte Formen erhalten hatte und zum großen Teil in die urchristliche Literatur aufgenommen wurde und so erhalten blieb".[31] Diese Erkenntnis, die im Protestantismus ein Umdenken über die

29 Vgl. z.B. die Namen der Philokalia.

30 *P. Christou*, Hellenikè Patrología, Bd. 1, S. 20.

31 *Ph. Vielhauer*, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin-New York 1975, S. 10—11.

Formel „sola scriptura“ erfordert, ist allerdings im Grunde nicht neu. Bereits in der Schrift ist dieser Tatbestand angesprochen (vgl. z.B. Lk 1, 2; 1 Kor 11, 2.34; 2 Thess 2, 15; 1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 13; 2, 2). Es ist ebenfalls schon in der Schrift zu lesen, daß sie nicht alles beinhaltet, was die Apostel und Augenzeugen Christi gehört und gelesen haben (vgl. Joh 20, 11; 21, 25; 1 Joh 1, 12). Das heißt, daß neben dem schriftlich Überlieferten manches nur mündlich weiter tradiert wurde. Dieses nur mündlich Tradierte ist in einer weiteren Phase auf verschiedene Art und Weise auch niedergeschrieben worden. Aus diesem zuletzt Niedergeschriebenen ist das herzuleiten, was die Kirche unter Tradition versteht. Schematisch[32] läßt sich dieser geschichtlich nachweisbare Verlauf der Dinge folgendermaßen darstellen:

traditio — Scriptura — scripturae — Traditio

oder t — S — s — T

(traditio = die mündliche Überlieferung der Urkirche; Scriptura = die Hl. Schrift; scripturae = die mannigfaltige, schriftliche Fixierung und Auslegung der zuvor überlieferten Wahrheit, die verschiedenen Schriften kirchlicher Provenienz; Traditio = das aus diesen Schriften Hervorgehende, das die Tradition im engeren Sinne ausmacht).

Indem die Theologie bei diesem Überlieferungsprozeß der göttlichen Offenbarung ansetzt, gewinnt sie ein unbefangenes Verhältnis zu dem von Anfang an in der Kirche unter dem Wirken des Hl. Geistes traditierten Glaubensgut. **Schrift und Tradition bilden für sie eine Einheit.** Dies ist eine in der Kirche althergebrachte, tiefgreifende Erkenntnis, die auch den Gesichtspunkt erhellt, wonach die Anfänge der Patristik sich sowohl zeitlich als auch literarisch vom Neuen Testament nicht einwandfrei trennen lassen. Vor knapp einem Jahrhundert faßte Franz Overbeck das Ergebnis seiner Forschungen in dem Satz zusammen, daß es zwischen dem NT und der patristischen Literatur „literar-historisch keinen Zusammenhang gibt“.[33] Inzwischen ist aber im großen und ganzen die Forschung dazu übergegangen, die Notwendigkeit einer neuen Begründung und Formulierung für die „klassische Unterscheidung von Schrift und Tradition“ zu verlangen; den Grund hierfür gibt Georg Kretschmar[34] mit den Worten wieder: „Denn rein literargeschichtlich läßt sich die Abgrenzung der neutestamentlichen Schriften vom sonstigen urchristlichen Schrifttum kaum begründen. Biblische und patristische Forschung gehen heute nahtlos ineinander über. Und beide sind von der gleichen Anfrage betroffen, ob sich nicht gerade hier eine höchst fragwürdige Bindung der christlichen Theologie an Vergangenheit, an Texte und damit Interpretationskünste an einen papiernen Papst zeige“. Dies wäre tatsächlich eine „höchst fragwürdige Bindung der christlichen Theolo-

---

32 Vgl. hierzu *Chrysostomos Konstantinidis* (Metroplit von Myra), He semasía tês anatolikês kaì dytikês paradoseos en tõ christianismô, Istanbul 1960, S. 14.

33 *Fr. Overbeck*, Über die Anfänge der patristischen Literatur, Darmstadt (Sonderausgabe) 1964, S. 18—19. Diese Meinung wird auch heute gelegentlich als gültig betrachtet, so z.B. von *Ph. Vielhauer*, Geschichte der urchristlichen Literatur, S. 2 ff., obwohl er seine Ausführungen nicht auf das NT beschränkt und somit das Gegenteil praktiziert.

34 *G. Kretschmar*, Die Folgerungen der modernen biblischen und patristischen Forschung für das Verständnis und die Autorität der altkirchlichen Tradition, *Oecumenika. Jahrbuch für ökum. Forschung* 1971—1972, S. 116.

gie an Vergangenheit", wenn die christliche Theologie sich als eine intellektualistische, frei wissenschaftliche, philologisch-historische Beschäftigung mit Texten verstehen würde. Die christliche Theologie steht aber im Dienste der Kirche. In der Kirche ist das unmittelbare „Verstehen" des tradierten Glaubens gewährleistet. Die Theologie schreibt daher der Kirche nicht ihren Glauben vor. Ihre Erkenntnisse, gestützt auf den lebendigen Strom der göttlichen Offenbarung, interpretieren den Glauben der Kirche. Deshalb findet nicht jede Theologie Anklang in der Kirche. Es gibt viele Theologien, aber es kann nicht viele Kirchen geben. Die Tatsache, daß es viele Konfessionen gibt, ist gewiß auch der Tatsache anzulasten, daß Teile der Kirche verschiedenen Theologien gefolgt sind und ihre „Traditionen" verabsolutiert haben. Alle diese Theologien und Traditionen haben sich die Frage zu stellen, ob sie nicht von der christlichen Wahrheit, wie sie von Anfang an in der Kirche geglaubt und verstanden wurde, abgewichen sind. Der heutige Ökumenismus könnte und sollte dieser Frage ernsthaft nachgehen.

Das althergebrachte orthodoxe Verständnis von Schrift und Tradition als einer Einheit bewegt sich in der goldenen Mitte zwischen dem protestantischen „sola scriptura" und dem römisch-katholischen Dualismus von Schrift und Tradition.[35] Schrift und Tradition sind eine Einheit, weil beide sich inhaltlich auf die Offenbarung des Herrn und die Überlieferung der Apostel beziehen und das vermitteln, was zum Heil der Menschen in Christus notwendig ist. Gerade aus diesem Bezug auf die eine Quelle der Wahrheit, auf die Wahrheit selbst, erhellt sich die Tatsache, daß die echte Tradition zur Schrift nicht im Widerspruch steht. Es handelt sich hier nicht um kirchliche Traditionen allgemeiner Art und späterer Herkunft, sondern um das, „was überall, was immer, was von allen geglaubt wurde"[36] oder, wie der hl. Athanasios schreibt, um die **„eine Überlieferung und Lehre der katholischen Kirche, die der Herr übergeben, die Apostel gepredigt und die Väter bewahrt haben.** Denn die Kirche ist in dieser gegründet".[37]

35 Der Dualismus von Schrift und Tradition in der römisch-katholischen Kirche geht in besonderer Weise auf das Tridentinum zurück (*J. Ratzinger*, Tradition, in: *LThK* Bd. 10, Freiburg ²1965, Sp. 296). Es ist bemerkenswert, daß auch das II. Vaticanum diesbezüglich gelegentlich hieran anknüpft (vgl. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung 2, 9: *LThK*, Das zweite Vatikanische Konzil, II, S. 524), obwohl der Trend in demselben bereits zur Überwindung des Dualismus spürbar ist. Siehe auch *P. Lengsfeld*, Überlieferung. Tradition und Schrift in der evang. und kath. Theologie der Gegenwart, Paderborn 1960. Zu der orthodoxen Auffassung von Schrift und Tradition als Einheit vgl. auch die ausgewogene Arbeit von *N. Nissiotis*, Die Theologie der Tradition als Grundlage der Einheit, in: *J. R. Nelson* — *W. Pannenberg* (*Hg.*), Um Einheit und Heil der Menschheit, Frankfurt 1963, S. 201 ff.

36 *Vinc. Lerinensis*, Communitorium 2, 5: *PL* 50, 640.

37 *Athanasios der Gr.*, Epistula ad Serapio 1, 28: BEP 33, 116. Zum näheren Verständnis der Tradition in der orthodoxen Theologie vgl. über die bereits zitierten Titeln orthodoxer Theologen hinaus: *Chrys. Konstantinidis*, The Significance of the Eastern and Western Traditions within Christendom, *The Ecumenical Review* 12 (1960) 142—153; *Kirchliches Außenamt der EKD (Hg.)*, Tradition und Glaubensgerechtigkeit, (Studienhefte 3), Witten 1961; *I. Meyendorff*, Parádosis tês Ekklesias kai paradóseis tôn anthrópon in: *Ilias Mastrogiannopoulos* (Hg.), Theologia. Aletheia kaì Zoé Athen 1962, S. 129—151; *K. Bonis*, Zur Frage der Tradition und Traditionen, in: *K. E. Skydsgaard* — *L. Vischer*, Schrift und Tradition. Unterschung einer theol. Kommission, Zürich 1963, S. 61—68; *N. Nissiotis*, Die Einheit von Schrift und Tradition

Daß die Kirche in dieser einen „Überlieferung" gegründet ist, bedeutet zugleich, daß diese eine „Überlieferung" des Herrn und der Apostel in der Hl. Schrift und der Tradition der Kirche aufbewahrt wird. Auch die Tradition hat im Laufe der Zeit, wie bereits bemerkt wurde, ihren schriftlichen Niederschlag gefunden, und zwar hauptsächlich in: a) den offiziellen und anerkannten Bekenntnissen der Kirche sowie den alten Taufsymbolen und Katechesen; b) den Entscheidungen der Ökumenischen Konzile und den Entscheidungen der Lokalkonzile, die in den Ökumenischen anerkannt oder später abgehalten wurden, aber Entscheidungen getroffen haben, die im Konsens zu der Lehre der Kirche stehen; c) den Gebeten und Texten für den liturgischen Gebrauch der Kirche; d) den Zeugnissen, der Schriftauslegung und der Lehre der Kirchenväter überhaupt.

Daraus ergibt sich deutlich, daß die kirchliche Tradition, dieses „lebendige Band mit der Fülle der kirchlichen Erfahrung" und des christlichen Lebens, in einem weit entfalteten Spektrum ihren schriftlichen Niederschlag gefunden hat, wobei der Bezug auf die Schrift der dominierende und unerläßliche Akzent auch für die Zeit der Niederschrift geblieben ist. Dies besagt nicht nur, daß die Tradition mit der Schrift vereinbar zu sein hat, sondern auch, daß die Schrift die Richtschnur der Lehre der Kirche ist. Die Dogmen der Kirche müssen auch durch die Schrift bezeugt sein.

Und noch etwas geht aus dem Angeführten klar hervor, daß nämlich die patristische Tradition nicht eine eigenständige Größe, sondern ein Teil, ein entscheidender Teil, der kirchlichen Tradition ist. Als solcher weist auch sie stets ihren Bezug auf die Hl. Schrift auf.

---

von einem östlich-orthodoxen Standpunkt aus, *Ökumenische Rundschau* 14 (1965) 271—292; *J. Kaloghirou*, Sacred Tradition: Its Sources and its Task in the Church, *The Greek Orthodox Theological Review* 11 (1965) 108—118; *Pan. Trempelas*, Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique, Paris 1966, S. 125—167; *Dem. Constantelos*, The Holy Scripture in Greek Orthodox Worship, *The Greek Orthodox Theological Review* 12 (1966) 7—83; *Chrys. Konstantinidids — Em. Photiadis*, Ekthesis perì tôn pegôn tês Theìas Apokalýpseos katà tèn Orthódoxon Anatolikèn Ekklesían, Thessaloniki 1971; *A. Rantosavlievič*, Parádosis kaì Ekklesía, *Kleronomia*, 4 (1972) 21—40. *Kloster Penteli (Hg.)*, Parádosis — Ananéosis (*Theologikaì Meletai* 2), Athen 1972. G. Galitis, Graphè kaì Parádosis katà ton M. Basíleio, in: *Basileíos* . . ., hg. von der Metropolie von Thessaloniki, Thessaloniki 1979, S. 175—187 (und: Schrift und Tradition beim hl. Basilius, in: *A. Rauch — P. Imhof (Hg)*, Heiliger der Einen Kirche, München 1981, S. 143—156). *I. Zizioulas*, Wahrheit und Gemeinschaft in der Sicht der griechischen Kirchenväter, *Kerygma und Dogma* 26 (1980) 2—49; *Viorel Mehedint*, Offenbarung und Überlieferung. Neue Möglichkeiten eines Dialogs zwischen der orthodoxen und der evang.-luth. Kirche, Göttingen 1980; *J. Kalogirou*, He pneumatikótes tês orthodóxou paterikês paradóseos eis tèn oikumènen autês epikairóteta, Thessaloniki 1981; *Kirchliches Außenamt der EKD (Hg.)*, Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 42), Frankfurt/M. 1982. *Wl. Lossky*, Tradition and Traditions, in: *Wl. Lossky — L. Ouspensky (Hgg.)*, The meaning of Icons, New York 1982, S. 9—22; *E. Clapsis*, Prolegomena to Orthodox Dogmatics: Bible and Tradition, *Kleronomia* 15 (1983) 145—159; *M. Orphanos*, He hypò tôn Pateron hermeneia tês Paradóseos, EEThSPA 26 (1948) S. 372—416; *N. Matsoukas*, Hagia Graphè kaì Parádose katà tìs hermeneutikès archês tês Archaias Ekklesìas, „Deltion Biblikôn Meletôn", (Neue Folge) 4 (1985) 41—50. *Pan. Mpoumis*, Hoi kanónes tes Ekklesias perì toû Kanónós tês Hagias Graphês, Athen, 1986.

2. Der biblische Charakter der patristischen Tradition

Es ist die Verheißung des Herrn, daß er den Hl. Geist senden wird und daß der Hl. Geist die christliche Gemeinschaft, die Kirche, zu der „vollen Wahrheit führen wird“ (Joh 16, 13); er wird sie nicht zu einer **neuen** Wahrheit, sondern zu der „**vollen** Wahrheit“ und d.h. zu einer größeren Erkenntnis **der einen Wahrheit** führen. Dieses Führen zu der „vollen Wahrheit“ beschränkt sich nicht auf eine bestimmte Zeit des kirchlichen Lebens. Es ist vielmehr der kirchliche Lebensstrom, der im Eschaton seiner Vollendung entgegengeht, ins Eschaton einmündet. Der hl. Apostel Paulus beschrieb dies mit den Worten, daß „unser Erkennen ein Stückwerk ist“ und daß „wir jetzt durch einen Spiegel rätselhaft sehen, dann aber von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13, 9, 12). Diesem Sachverhalt wird in der Einleitung des bekannten „Tomos Hagioreitikos“, einer Schrift des heiligen Gregor Palamas[38] aus dem Jahre 1340 zur Beilegung des sogenannten hesychastischen Streites, konkret Ausdruck verliehen. Nach dieser Schrift besteht eine Analogie zwischen dem, was den Propheten im Alten Testament geoffenbart wurde, und dem, was Christus übergeben hat. Beides ist „Stückwerk“, das jeweils auf seine Vollendung hindeutet und hinführt. Die von den Propheten gepredigten Wahrheiten wurden nur diesen und den Gläubigen im Volk Israel eröffnet, dann aber in Christus allen erschlossen. In ähnlicher Weise ist das „Erkennen“ der nun christlichen Wahrheiten in diesem Leben besonders jenen vorbehalten, die im Gebet verharren, sich darin übersteigen, dadurch Gottes Gnade erfahren und in seine Geheimnisse eingeweiht werden. Im künftigen Äon werden diese Geheimnisse allen Menschen voll geoffenbart.

Dieser Sicht des „Tomos Hagioreitikos“ widerspricht nicht die Auffassung, daß die christlichen Wahrheiten nicht nur durch solche charismatischen Menschen erkannt werden, sondern allen versprochen wurden. Denn erstens ist der besondere Ort des „Erkennens“ der christlichen Wahrheiten auch für diese Menschen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, der als ganzes das Führen durch den Hl. Geist zu der „vollen Wahrheit“ verheißen wurde und in der es tatsächlich geschieht, und zweitens partizipieren an den Erkenntnissen charismatischer Menschen alle Gläubige. Vor allem aber ist allen die Hl. Schrift und der überlieferte Glaube die Grundlage dieses „Erkennens“. Das Führen zu der „vollen Wahrheit“, von dem oben die Rede war, geht nicht an der Hl. Schrift vorbei, denn die Hl. Schrift enthält den **grundlegenden Teil** der geoffenbarten christlichen Wahrheit. Auch die patristische Tradition beweist diesen Tatbestand am deutlichsten.

Es ist bekannt, daß die Verbereitung und allgemeine Anerkennung der Schriften des Neuen Testaments (die Bildung des Kanons) lange Zeit in Anspruch genommen hat. Zu Beginn dieser Zeit ist der Bezug der Väter auf Schriften des Neuen Testaments aus verständlichen Gründen selten; dafür aber zitieren sie einerseits das Alte Testament und nehmen andererseits direkten Bezug auf die apostolische Überlieferung. Selbst die Bildung des Kanons ist ohne diesen Prozeß der Bezugnahme und der kirchlichen Würdigung

38 *Gregoriou toû Palamâ*, Syngrámmata, Einleitung von *P. Christou*, hg. von *P. Psevtogkas*, Bd. 2, Thessaloniki 1966, S. 249—578.

von apostolischen Schriften kaum vorstellbar. Trug dies gerade zu der Kanonbildung bei, so versteht es sich von selbst, daß der Kanon nachher im Leben der Kirche und insbesondere der kirchlichen Lehrer und Führer seine grundlegende Stellung behauptet hat. Der direkte Bezug auf die apostolische Überlieferung wird im Laufe der Zeit durch den Bezug auf die neutestamentlichen Schriften; d.h. auf den schriftlich fixierten Teil der apostolischen Überlieferung, ersetzt. Es ist nicht zufällig, daß die Werke der Väter besonders nach dem 3. Jh., sei es als exegetische Homilien oder theologische Traktate, die Beweiskraft ihrer Argumente in erster Linie aus der Hl. Schrift schöpfen. Sie legen das aus, was in der Schrift enthalten ist. Dabei wurzelt ihre Auslegung in der existenziellen Dimension ihres lebendigen Glaubens und des lebendigen Glaubens der Kirche. Es leben auch zu dieser Zeit noch manche Elemente der apostolischen Tradition, die gerade zu einem besseren Verständnis der Schrift beitragen. Daraus ergibt sich, was hier unter biblischem Charakter der patristischen Tradition zu verstehen ist. Die patristische Tradition verhilft zum besseren, tieferen Verständnis der Bibel.

3. Der hellenistisch-humanistische Einschlag der patristischen Tradition

Haben die beachtlichen Arbeiten von Adolf von Harnack einerseits zu einer Blüte der patristischen Forschung geführt, so haben seine Ergebnisse andererseits die Patristik auch mit Fehleinsichten belastet. Solche Fehleinschätzungen brachten konsequenterweise Fehlentwicklungen mit sich und haben viel Mühe und Anstrengung gekostet, bis sie wieder weitgehend behoben wurden. Die schwerwiegendste davon betrifft m. E. die Entstehung und Entwicklung der christlichen Lehre, des formulierten Glaubens.[39] „Hellenisierung des Christentums" wurde diese Entwicklung genannt; dabei ist der Vorwurf einer illegitimen und unhaltbaren Entwicklung des ursprünglichen christlichen Glaubens deutlich herauszuhören. Die christliche Botschaft sei durch ihre Übertragung in die hellenistische Welt und Begrifflichkeit verfälscht worden. Vielleicht ist es nicht falsch, wenn ich sagen würde, daß die moderne Exegese bis heute noch unter dieser Voreingenommenheit leidet. Indem sie von der vermeintlichen Verkehrung der Botschaft Christi ausgeht, arbeitet sie oft einseitig anhand von jüdischen Vorstellungen; sie berücksichtigt dabei nicht gebührend die weitreichenden Konsequenzen, die die Verbreitung der griechischen Sprache, Kultur und Philosophie selbst für die neutestamentlichen Schriften gehabt hat. Es ist aber der Wille und der Plan Gottes gewesen, seinen Sohn dann zu entsenden, als „die Fülle der Zeit kam" (Gal 4, 4). Hier ist die geistesgeschichtliche „Fülle der Zeit" nicht auszuschließen. Vielmehr hängt sie engstens mit der Universalität der Christusbotschaft zusammen.

---

39 A. v. *Harnack*, Das Wesen des Christentums, (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, 227), Gütersloh ²1985, S. 143. Vgl. auch S. 141, wo vom „Rückfall in die antike Form der Religion niedrigster Ordnung" die Rede ist. *Ders.*, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, (reprographischer Nachdruck der Aufl. Tübingen ⁴1909), Darmstadt 1983, S. 20.

„Wer prinzipiell", schreibt G. Kretschmar, „die Möglichkeit der Übersetzung in die Denkformen der Griechen bestreitet, schränkt damit faktisch die Universalität der Christusbotschaft, die auf Glauben und Verstehen zielt, ein. Die Geschichte des altkirchlichen Dogmas ist deshalb umgekehrt in jedem Fall ein Hinweis auf diese Universalität und zugleich die Notwendigkeit solcher Übertragung ... Die Identität (sc. des altkirchlichen Dogmas) mit dem ursprünglichen Evangelium ist dabei durch denkritischen Rückbezug auf die Schrift behauptet. Sie ist prinzipiell nachprüfbar. Daraus folgt, daß die Autorität des altkirchlichen Dogmas auf das Weiterwirken des altgriechischen Wahrheitsverständnisses bezogen ist, sonst wird es unverstehbar und bedarf selbst der Auslegung. Diese Feststellung schließt ein, daß verbindliche Lehre sich nicht mit Rezitieren der Schrift des altkirchlichen Dogmas oder späterer dogmatischer Formulierung erschöpfen darf. Wenn es um verbindliche Lehre heute geht, wird man das altchristliche Dogma aber auch nicht überspringen können„ weil auch unser Verstehen von Wirklichkeit nicht das Denken der Griechen überspringt, sondern weiterführt ... Wer mit der Übernahme des technischen Denkens sich in die Erbfolge der Griechen eingliedert, wird gut tun, auch im Bereich der Theologie die hier geforderten analogen Reflexionen nicht einfach auszusparen".[40]

Daß diese klaren Formulierungen eines modernen, ebenfalls protestantischen Theologen die Beziehung zwischen dem griechischen Geist und dem christlichen Glauben vom Vorwurf der „Hellenisierung des Christentum" frei machen, liegt eindeutig auf der Hand. Die positive Einschätzung der „geistesgeschichtlich unausweichlichen und gegenseitig nützlichen Begegnung" beider Größen[41] bejaht heute jeder, der sich mit der altkirchlichen Entwicklung befaßt; allerdings trifft man weiter auf die Ansicht, die auch in den obiben Ausführungen von G. Kretschmar anklingt, daß nämlich die Kirchenväter „die philosophische Sprache bloß als erlaubtes Werkzeug" verwanden.[42] Georg Florovsky,[43] einer der bedeutendsten orthodoxen Theologen unserer Zeit und bekannter Patristiker, hat bereits 1936 in seiner Mitteilung „Patristics and Modern Theology" beim ersten Kongreß der orthodoxen Theologie die orthodoxe Auffassung über die Legitimität der Vermengung des Hellenistischen bzw. Griechischen mit dem Christlichen, mit anderen Worten den gemeinsamen Weg des Humanen mit dem Göttlichen, folgendermaßen beschrieben: Der Hellenismus, schreibt er, **„is really so-to-say canonised. It is a new, Christian Hellenism".**

40 G. *Kretschmar*, Die Folgerungen der modernen biblischen und patristischen Forschung ..., in: *Oecumenica. Jahrbuch für ökum. Forschung* 1971—1972, S. 118—119.

41 *Th. Nikolaou*, Die Willensfreiheit bei Klemens von Alexandrien, *Philosophía* 7 (1977) 385.

42 Vgl. *W. Völker*, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus (TU 57), Berlin 1952, S. 8: Klemens von Alexandrien „(hat) bei seiner Methode der Anknüpfung nie die Grenzlinie überschritten"; *E. v. Ivanka*, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, S. 97 f.

43 G. *Florovsky*, Patristics and Modern Theology, in: *Ham. Alivisatos (Hg.)*, Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe, Athen 1939, S. 241—242 Die Hervorhebung stammt vom Verfasser. *Ders.*, He poreía tês Rossikês Theologías in: *Ilias Mastrogiannopoulos (Hg.)*, Theología. Alètheia kai zoé, Athen 1962, S. 32 ff. 41, wo er betont, daß die Verneinung des griechischen Erbes „letzten Endes mit geistigem und kirchlichem Selbstmord gleichkommt".

Nicht nur Florovsky, sondern auch andere bekannte orthodoxe Theologen (z.B. Vl. Lossky, John Meyendorff usw.)[44] untersterichen den hellenistischen Einschlag der patristischen Tradition, hauptsächlich des Ostens. Absichtlich habe ich hier Theologen russischer Herkunft zitiert. Denn die Tatsache, daß griechische Theologen den griechischen Charakter der patristischen Tradition hervorheben, könnte mißverständlich klingen, ja zu Fehlinterpretationen führen.

Griechischer Einschlag der patristischen Tradition bedeutet zugleich humanistische Akzentsetzung im Christentum. Die Begegnung des Christentums, der in Christus geoffenbarten Wahrheit, mit dem griechischen Geist „erfolgte in einer Art dialektischem Prozeß; sie stellt weder eine unkritische Rezeption dar noch ein permanente Gegnerschaft"; zugrunde lag die Tatsache. „daß beide Bewegungen unabdingbar am Menschen und seiner Existenz orientiert sind" und aus dieser Tatsache „erklärt sich die Dynamik dieses Vorgangs, an dem über das Menschenbild hinaus verschiedene Faktoren wirksam werden".[45]

C. DIE BEDEUTUNG DER PATRISTISCHEN TRADITION FÜR DIE THEOLOGIE UND DIE EINHEIT DER KIRCHE HEUTE

Indem die Kirche ihr Fortbestehen mit dem Weiterleben und Weiterwirken des menschgewordenen göttlichen Erlösers im Hl. Geist unauflöslich verbindet, unterstreicht sie auch die Bindung der Theologie an das tradierte theologische Gedankengut. Die Theologie als Wissenschaft ist deshalb nicht eine rein intellektuelle Betätigung und Beschäftigung, sondern zugleich kontinuierlicher Dienst in der Kirche. Die theologischen Erkenntnisse der Kirche in der Vergangenheit können deshalb nicht als unzeitgemäß betrachtet werden. Sie haben ihren unbestreitbaren Platz auch in der heutigen theologischen Forschung. Denn es ist derselbe Gott, der sowohl, im Alten als auch in Neuen Testament als auch in der Kirche handelt und sein Volk „zur vollen Wahrheit" führt. Die Theologie setzt nicht jeweils neu ein; im Gegenteil sie setzt bei den überlieferten Erkenntnissen an und im Konsens damit vollbringt sie ihren Dienst in der Kirche von heute. Es geht dabei nicht um unreflektierte Wiederholung irgendwelcher Phrasen aus der Vergangenheit, sondern um eine positive und bejahende Auswertung und Übertragung der christlichen Botschaft in die modernen Kategorien, die in der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft dieselbe bleibt und dem Menschen das Heil bringt.

In diesem Rahmen sind auch Schlagworte wie „zurück zu den Kirchenvätern" und „consensus patrum" zu verstehen. Wenn man solche Schlagworte isoliert hervorhebt, sind Mißverständnisse durchaus möglich. Der Aufruf „Zurück zu den Kirchenvätern" drückt für die Theologie allgemein und die orthodoxe Theologie insbesondere ihre Verbindung zu dem tradier-

---

44 Vgl. mehr hierzu *Th. Nikolaou*, Die griechisch-christliche Kultur und die Einheit der Kirche, in: *K.-Chr. Felmy u.a. (Hgg.)*, Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend, Göttingen 1991, S. 651 ff. bes. S. 657—658.

45 *P. Stockmeier*, Die Begegnung des frühen Cristentums mit dem antiken Humanismus, in: *Fr. Henrich* Humanismus zwischen Christentum und Marxismus, (Münchner Akademie-Schriften, 56), München, S. 21.

ten Glaube aus. Mit Recht wird die Tradition „das der Theologie eigene Prinzip“[46] genannt. Aber gerade diese Bezeichnung der Tradition zeigt, wie wenig die orthodoxe Theologie verstanden wird, wenn ihr von Adolf von Harnack[47] und Friedrich Loofs[48] bis Hans Küng[49] der Traditionalismus leichtfertig zum Vorwurf gemacht wird. Die ständige Rückbesinnung der orthodoxen Theologie auf die patristische Tradition ist aber eine eminent wichtige und unverzichtbare theologische Haltung. Sie bedeutet nicht, daß die orthodoxe Theologie dem Buchstaben der patristischen Schriften zu folgen hat. Die patristische Tradition ist kein Steinbruch, wo man Beweise sammeln kann. Die Rückkehr zu den Vätern ist nicht eine blinde Beugung vor der Autorität der Väter. Im 7. Jh. konnte man sagen daß man zum Verständnis einer Schriftstelle die Auslegung der Väter zu beherzigen hat, um den richtigen Sinn nicht zu verfehlen. Diese Worte des 19. Kanons des Quinisextum haben zwar ihre Bedeutung in der orthodoxen Theologie nicht völlig verloren, gelten jedoch nicht uneingeschränkt. Was wirklich gemeint ist, ist die Tatsache, daß die Auslegung der Schrift durch die Kirchenväter die **rechte Richtung** zeigt. **Unsere Rückverbindung und Rückkehr zu den Vätern ist ein Vorwärtsschreiten in derselben richtigen Richtung.** Wir haben die Kerzen unseres Glaubens und unserer Theologie an dem Funken des patristischen Geistes anzuzünden. Rückkehr zur patristischen Tradition bedeutet Beherzigung der Dynamik des patristischen Denkens.

Aus dieser Rückbesinnung haben wir auch Folgen zu ziehen. Konkret bedeutet dies z.B., daß wie die Kirchenväter ohne Bedenken die christliche Botschaft in die gängigen Kategorien griechischer Kultur und Philosophie übertragen haben, wir dies in unserer Zeit entsprechend wahrnehmen und verwirklichen sollten. Die Kirchenväter haben sich mit den wissenschaftlichen Erkenntnissen ihrer Zeit positiv auseinandergesetzt und sie auch z.T. bejaht; so können wir uns heute nicht vor den Bemühungen der historischen Wissenschaften verschließen. Es versteht sich von selbst, daß die Patristik die geltenden philologischen Methoden für sich in Anspruch zu nehmen hat. Die Patristik hat auch im Rahmen der orthodoxen Theologie die historisch-kritische Methode anzuwenden. Nur so wird sie das Vergängliche vom Unvergänglichen, das Zeitgemäße vom Ewigen in der Theologie erkennen und bezeugen.

Die orthodoxe Theologie hat hierbei den Vorteil, daß sie sich nicht an den Auseinandersetzungen der westlichen Theologie seit der Reformation direkt beteiligt hat und wichtiger Zeuge dieser Lehre ist. Deshalb ist ihr Zeugnis durch die historisch-kritisch-Methode nicht gefährdet. Denn auch durch diese Methode wird sie, der Gesinnung und dem Geist der Kirchenväter folgend, die Möglichkeit und Notwendigkeit der Übertragung und

---

47 Vgl. *A. v. Harnack*, Das Wesen des Christentums. Mit einem Geleitwort von R. Bultmann, München/Hamburg 1964, S. 135 ff. Vgl. hierzu auch *E. Benz*, Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart, Freiburg i. Br./München 1952, S. 242.

48 *Fr. Loofs*, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, hg. v. *K. Aland*, 1. Teil, Halle (Saale) 1950, S. 261 ff.

49 Vgl. *H. Küng*, Christ sein, München/Zürich 1974, S. 491.

46 *G. Podskalsky*, Theologie und Philosophie in Byzanz, München 1977, S. 241.

Mitteilung der christlichen Botschaft an den heutigen Menschen im richtigen Maß erkennen und realisieren können. Es geht nicht um die Wahrhaftigkeit der Botschaft Christi und des durch die Väter der Kirche formulierten christlichen Dogmas, denn ihr Inhalt unterliegt letzten Endes nicht wissenschaftlichen Methoden.

Die orthodoxe Theologie ist der Überzeugnung, daß „das apostolische Kerygma in der Kirche nicht bloß bewahrt wird, sondern in ihr lebt. In diesem Sinne ist die Lehre der Väter eine ständige Kategorie christlicher Existenz, ein festes und höchstes Maß und Kriterium des rechten Glaubens. Die Väter sind nicht nur Zeugen des alten Glaubens, 'testes antiquitatis'. Sie sind vielmehr Zeugen des rechten Glaubens, 'testes veritatis'. Die **'Gesinnung der Väter' (paterikòn phrónema)** ist ein Begriff inneren Bezugs in der orthodoxen Theologie, der im Vergleich zum Wort der Hl. Schrift in keiner Weise minderwertig ist, sondern vielmehr von ihr (sc. der Hl. Schrift) niemals getrennt wird".[50] Das Schlagwort „Zurück zu den Kirchenvätern" erwächst aus diesem Verständnis der patristischen Tradition und Gesinnung heraus. Es bringt die theologische Haltung zum Ausdruck, nach der die „Gesinnung der Väter" auch die Gesinnung heutiger Theologie zu sein hat. Es ist das Schlagwort für die theologische Bewegung innerhalb der Theologie unseres Jahrhunderts, die den Namen **„Neopaterismus"** verdient und mit Recht beansprucht.

Bereits Johannes von Damaskos, einer der bedeutendsten Theologen und Denker der griechisch-patristischen und byzantinischen Geistes- und Theologiegeschichte, hielt es für legitim und richtig ,seinem für die orthodoxe Theologie überaus wichtigen Traktat „Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens"[51] folgende Arbeitsmethode zugrundezulegen: „Dann (sc. nach der Abfassung der Bücher „Dialektik" und „Über die Häresien") werde ich mit Hilfe Gottes und seiner Gnade den Zerstörer des Irrtums und Vertreiber der Lüge, die Wahrheit, beschönigt und beschmückt durch die Worte — wie durch goldene Troddel — der von Gott inspirierten Propheten und gottgelehrten Fischer und gott-trächtigen Hirten und Lehrer darlegen ... Eigenes werde ich, wie gesagt, nichts sagen".[52]

Nach dieser Arbeitsmethode werden die Glaubenswahrheiten erstens mit Hilfe Gottes und seiner Gnade dargetan. Dies bedeutet, daß der Theologe sich nicht in erster Linie als freier Wissenschaftler, sondern als engagierter

---

50 *F. Florovsky*, Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, Belmont/Mass. 1972, S. 107—108.

51 Die Meinung von *B. Altaner — A. Stuiber*, Patrologie ..., S. 489, daß dieser dritte Teil des wichtigsten Werkes *Pegè Gnóseos* von Johannes „nicht, wie irrigerweise behauptet wird, während des Mittelalters bis in die Neuzeit als das klassische Lehrbuch der Dogmatik der griechischen und slavisch-orthodoxen Kirchen verwendet" wurde, geht an der gegenteiligen Einschätzung des Traktats durch orthodoxe Theologen vorbei; vgl. *P. Christou*, Joánnes ho Damaskenós, in: *Threskeutikè kaì Ethikè Enkyklopaideía*, Bd. 6, Sp. 1223: dieser Traktat ist ein „dogmatisches Kompendium der Orthodoxie". *J. Anatasiou*, Ekklesiastikè Historía, Bd. 1, Thessaloniki 1969, S. 394: dieser Teil der „Pege Gnoseos" ist „die klassische Dogmatik unserer Kirche".

52 *Johannes Damaskenos*, De fide orthodoxa. Prooemium, 53—60: *Kotter* I (PTS 12), 52—53. Vgl. auch Dialectica 2, 9: *Kotter* I, 55. *Maximos der Bekenner*, Epist. 15, De communi et proprio ..., *PG* 91, 544 D. Ambigua: *PG* 91, 1301 B.

Gläubiger, als Glied der kirchlichen Gemeinschaft, an sein Werk begibt. Sein Werk ist eine Art Gottesdienst; ein Dienst, welcher Gottes Energien (Wirkungen) voraussetzt und sie im Akt des Glaubens für sein Werk in Anspruch nimmt. Zweitens versteht sich diese Arbeitsmethode im Rahmen der gesamten göttlichen Offenbarung. Deshalb werden die Glaubenswahrheiten „beschönigt", d.h. dokumentiert durch die Worte der Propheten, der Apostel und der Hirten und Lehrer. Neben dem Alten und Neuen Testament wurden also die Hirten und Lehrer bzw. die Kirchenväter als eine gleichwertige kirchliche Autorität angeführt.[53]

Damit sprach der Damaskener nicht bloß ein denkgeschichtliches Prinzip seiner Zeit aus, sondern vielmehr eine **authentische kirchlichtheologische Haltung**, „die in Konsens und Kontinuität mit dem von Anfang an überlieferten Glauben ein qualitatives Merkmal der Rechtgläubigkeit sieht".[54]

Ist Rückkehr zu den Kirchenvätern nicht Wiederholung der patristischen Tradition, sondern in erster Linie Aneignung und Inanspruchnahme der „Gesinnung der Väter" (**paterikòn phrónema**), so kann auch der Ausdruck „consensus patrum" in seinem tieferen Sinn nicht bloße Auswahl gleichlautender patristischer Stellen bedeuten, die sich bei möglichst vielen Kirchenvätern finden. Selbstverständlich ist dies nicht von vornherein auszuschließen. Worum es hier aber eigentlich geht, ist die Frage nach dem Kriterium der christlichen Wahrheit in der orthodoxen Theologie.

*

* *

Mit all dem, was gesagt wurde, wurde auch der Nachweis erbracht, daß die Entwicklung in der Alten Kirche und die Formulierung des christlichen Dogmas weder bloß eine zeitgeschichtlich bedingte Entwicklung noch etwas Relatives darstellt. Das auf der Grundlage der patristischen Tradition ausformulierte Dogma der Alten Kirche ist im Gegenteil **die legitime und heilsnotwendige Entfaltung der Botschaft Christi.** Eine Enfaltung, welche unter der Leitung des Heiligen Geistes die apostolische Überlieferung treu aufbewahrt und wiedergegeben hat. Aus diesem Grund ist das altkirchliche Dogma eine unüberholbare, unaufgebbare und absolut verbindliche Konstante im Christentum. Das altkirchliche Dogma ist im wahren Sinne des Wortes **ökumenisch.**

Es ist ökumenisch nicht nur, weil es die Universalität der christlichen Botschaft gesichert hat, sondern auch und vor allem, weil es in der damaligen Ökumene von allen Christen als verbindlich angesehen und erlebt wurde und dadurch die Einheit der Kirche weitestgehend gewährleistet hat. Es ist ferner ökumenisch, weil es auch heute allen Christen gleichermaßen zugehört und nicht das ausschließliche Erbe dieser oder jener Kirche ist und überdies die einzige Basis und Chance zur Verwirklichung der ersehnten Kirchenein-

---

53 Zu der Autorität der Hirten und Lehrer bzw. der heiligen Väter beim Damaskener vgl. *B. Studer*, Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus (Studia patr. et. byz., 2), Ettal 1956, S. 57 ff.

54 *Th. Nikolaou*, Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskos, *Ostkirchliche Studien* 25 (1976) 139.

heit bietet.[55] Unser Glaube kann und darf wegen seines Heilscharakters nicht ein anderer als jener der Alten Kirche sein.

Gerade die in dieser Weise beschriebene Ökumenizität und Bedeutung des altkirchlichen Dogmas für das Heil des Menschen und speziell für die Einheit der Kirche erfordern von jedem einzelnen Christen, aber auch von den Kirchen insgesamt eine unmittelbare und uneingeschränkte Bejahung. Eine solche Bejahung würde eine substantielle und lehrmäßige Wiedervereinigung der Kirchen in großen Zügen bedeuten. Sie würde aber auch bedeuten, daß die Kirchen zum Prozeß der Verständigung der Menschen und der Einigung der Menschheit mit gutem Beispiel vorangehen und glaubhaft wirken würden. Die griechischchristliche Kultur würde in diesem Fall die ihr zukommende Bedeutung wiedererlangen. Sie würde vor allem dem heutigen Europa seine latente, jedoch in Vergessenheit geratene Einigungsbasis wiedergeben. Denn „die Kraft, die zwischen Völkern mit eigener Kultur eine Kulturgemeinschaft entstehen läßt, ist vor allem die Religion".[56] Im Falle Europas ist dies die christliche Religion so wie sie in ihrer Begegnung mit dem Hellenismus in den Schriften der Kirchväter „eine universelle Form" angenommen hat. Die Orthodoxie hat diese Form am treuesten bewahrt. Ihr kommt deshalb die Pflicht zu, darüber Zeugnis abzulegen und dadurch einen wichtigen Impuls im Prozeß der Verständigung und Einigung der Menschen zu liefern.

REZUMAT

IMPORTANŢA TRADIŢIEI PATRISTICE PENTRU UNITATEA BISERICII

Într-o primă secţiune consacrată înţelegerii tradiţiei patristice, autorul încearcă mai întâi o descriere a noţiunii de „Sfânt Părinte" aşa cum apare ea în tradiţia Bisericii vechi, evidenţiind faptul că Ortodoxia nu cunoaşte o separaţie, tranşantă între „Părinţi" şi „scriitori bisericeşti", cum nu cunoaşte nici limitele temporale ale acesteia acreditate în Occident (anul 749 pentru Răsărit, 663 pentru Apus). Dimpotrivă, patrologiile mai noi (ca d. ex. cea a lui P.K. Christou), tratează ca patristică şi literatura teologică bizantină până în secolul al XV-lea inclusiv.

A doua secţiune e consacrată relevării câtorva caracteristici ale tradiţiei patristice ca parte a tradiţiei Bisericii în strânsă legătură cu Scriptura şi experienţa liturgică a Bisericii, insistând atât asupra caracterului ei profund biblic cât şi asupra drapajului ei elenic-umanist în care s-a manifestat forţa ei creatoare istoric (Cf. G. Florovsky).

În fine, o ultimă secţiune insistă asupra importanţei tradiţiei patristice pentru teologia şi unitatea actuală a Bisericii. Mişcarea de reîntoarcere la Pă-

55 Vgl. *Th. Nikolaou*, Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute, *Orthodoxes Forum* 1 1987) 18.

56 *T. S. Eliot*, Beiträge zum Begriff der Kultur, übers. v. G. *Hensel*, Berlin-Frankfurt/M. 1949, S. 163.

rinţi nu trebuie înţeleasă ca un conservatorism retrograd, ci dimpotrivă ca o asumare creatoare a modelului lor de teologhisire integrală în drumul nostru spre viitor, în acelaşi spirit şi aceeaşi direcţie. Aceasta implică atât un dialog istorico-critic cu tradiţia Părinţilor cât şi, mai ales, asumarea existenţială a atitudinii lor teologice şi bisericeşti exemplare, devenită şi rămasă criteriu al adevărului în teologia ortodoxă. Ca explicitare legitimă a mesajului lui Hristos, tradiţia patristică poate avea şi o importantă dimensiune ecumenică extrem de actuală în ceasul de faţă al Europei (I.I.I.).

Peder **Nørgaard-Højen**, **København**

SOLA FIDES NUNQUAM SOLA

Überlegungen zur Beziehung von Glauben und Werken

Der Westen verdankt zum großen Teil seine Kenntnisse modernen östlichen orthodoxen Denkens der verdienstvollen Übersetzung der monumentalen Darstellung der **Orthodoxe(n) Dogmatik** von **Dumitru Stăniloae.**[1] An einer entscheidenden Stelle dieses Werkes erörtert der Jubilar die Heilsnotwendigkeit des Glaubens und der guten Werke[2] in einer so mitreißenden und für die ökumenischen Beziehungen der orthodoxen Tradition so brisanten Art und Weise, daß eine Antwort westlicher (**in casu** reformatorischer) Theologie geradezu herausgefordert wird. Eine solche soll im Folgenden versucht werden.

Das Verständnis der Relation von Glauben und Werken bei Dumitru Stăniloae

Es geht Stăniloae darum, die Bedeutung nicht nur des Glaubens, sondern auch der guten Werke für den Heilsempfang zu betonen. Er verweist auf Paulus, der die dem Menschen in Christus zuteil werdende Gerechtigkeit als neues Leben versteht, das sich in einem ständigen Wachsen entwickelt und dabei in guten Werken sichtbar wird. Wenn der Apostel sich auch von solchen guten Werken gewissermaßen distanziert, sei doch klar, daß er nur ihre Bedeutsamkeit bestreitet, wenn sie dem Menschen ohne Berücksichtigung der stufenweisen, personalen Vereinigung mit dem Heiland, «durch dessen Opfer und Auferstehung auch wir die Kraft dazu schöpfen, den Sünden, das heißt unserem Egoismus und unserer Isolierung, abzusterben und zu einem neuen Leben zu erstehen, das mit Christus innig verbunden ist und uns kraft seiner Auferstehung dereinst selbst zur Auferstehung führt»,[3] als Grundlage humaner Gerechtigkeit dienen und so mißbraucht werden. Die Gemeinschaft des Gläubigen mit Christus komme auf alle Fälle

1 *Dumitru Staniloae*, Orthodoxe Dogmatik, Zürich/Einsiedeln/Köln/Gütersloh '85, Bd. II 1990, übersetzt von *Hermann Pitters*.
2 Bd. II, S. 279 ff.
3 A. a. O., S. 279.

im Glauben an Ihn und in den daraus erwachsenden guten Werken zum Ausdruck.

Der als Christus-Liebe und Teilhabe an seiner Liebe zum Menschen auszulegende Glaube und die als menschliche Antwort auf die göttliche Liebeszuwendung begriffenen Werke stellen nach Staniloae eine unverbrüchliche Einheit dar. Dies bedeutet, daß ein in der Liebe nicht tätiger Glaube kein wahrer Glaube sei und daß aus jenem Glauben nicht hervorquellende Werke im Blick auf das Heil ohne Wert bleiben. Der Glaube sei Ausdruck der Liebe des Menschen zu Gott, die aber ihrerseits einen Abglanz vorrangiger göttlicher Zuwendungen darstelle, so daß die guten Werke paradoxerweise zur gleichen Zeit Gabe und Aufgabe werden. Auf dem Wege der guten Werke werde der Mensch Stufe für Stufe Gott immer ähnlicher und so der göttlichen Vervollkommnung entgegengeführt. Der Prozeß der Theosis (Heiligung würden wir in der reformatorischen Tradition sagen) «bedeutet zugleich Teilhabe an Gott und ist ein Widerschein Gottes durch unser Wesen als Person hindurch. Dadurch wird das Bild Gottes, das wir an uns tragen, zu wirklicher Ähnlichkeit, dank der vergöttlichenden Liebe. So scheint nun durch das Antlitz des verwandelten Menschen das verklärte Licht des Angesichts Christi hindurch.»[4]

Dumitru Staniloae entwickelt seine Deutung der Beziehung von Glauben und Liebe in ständiger Auseinandersetzung vor allem mit der lutherischen Tradition, der er eine angeblich der forensischen Rechtfertigungslehre entsprechende Bestreitung der Heilsnotwendigkeit der Werke vorwirft. Der Protestantismus verzichte überhaupt auf Werke, sogar auf solche, die aus der Gemeinschaft mit Christus erwachsen sind, und zwar weil (wie es überraschenderweise heißen kann) an jene Gemeinschaft gar nicht geglaubt werde, was die Gegenwart Christi im Herzen der Gläubigen verunmögliche und aus Ihm eine ferne Gestalt mache. «Das Christentum ist das große Geheimnis der personalen Gemeinschaft, das die abendländische Christenheit nicht begriffen hat.»[5] Weder der Protestantismus noch der Katholizismus erblicken nach Staniloae im Christus-Heil «die Grundlage einer ganz realen Wiederherstellung des Menschen in der Gemeinschaft mit Gott».[6] Entweder seien nämlich (wie im Protestantismus) die Werke unnötig, oder sie werden (wie im Katholizismus) als Ergänzung der Sühneleistung Christi begriffen. Wir werden in einem weiteren Abschnitt dieses Verständnis der reformatorischen Position einer kritischen Hinterfragung unterziehen und tragen, ob dieses Pauschalurteil über die angebliche Ablehnung der Heilsbedeutsamkeit menschlicher Werke einer genaueren Überprüfung standhält.

Die Heilsbedeutsamkeit der Werke

Staniloae erwähnt den Hinweis der «Protestanten» auf Paulus-Stellen wie Röm 3,20.28.30 und Gal 2,16 als Beleg ihres Verständnisses des Heils durch den Glauben ohne Gesetzeswerke. Martin Luther stellt in seiner Rö-

4 A. a. O., S. 287.
5 A. a. O., S. 280.
6 A.a.O., S. 282.

merbriefvorlesung die Frage, wie denn die Rechtfertigung ohne Gesetzeswerke geschehen könne, wo doch Jakobus (Jak 2,23-25) den Glauben ohne Werke für tot erklärt und Paulus (Gal. 5, 6) von eine in der Liebe tätigen Glauben spricht.[7] In seiner Antwort unterscheidet der Reformator interessanterweise zwischen Werken des Gesetzes, bzw. des Buchstabens und solchen des Glaubens, bzw. der Gnade.[8] Gesetzeswerke geschehen aus Furcht vor Bestrafung oder in der Hoffnung künftiger Güter, während Werke des Glaubens aus Liebe zu Gott und nur von bereits Gerechtfertigten getan werden können. Die Werke der Liebe sind also Früchte der Rechtfertigung, die ohne jene Früchte gar keine Rechtfentigung ist. Diese Ausage wird nicht geschwächt, sondern im Gegenteil gestärkt, wenn Luther hinzufügt, daß zur Rechtfertigung die Gesetzeswerke in keiner Weise beitragen, sondern ihr eher im Wege stehen, weil sie Anlaß des menschlichen Selbstruhmes werden können.[9]

Es steht also nach Luther fest, daß der Mensch aus dem Glauben gerechtfertigt wird, der jedoch nie, wenn er überhaupt wahrer Glaube ist, ohne Werke bleibt. Der neue Gehorsam ist geradezu Kriterium und Zeichen des echten Glaubens, so daß man gar an den Früchten die wahren Gläubigen erkennen kann.[10] Aus dem Glauben erwächst die Liebe, an der ihrerseits der Glaube erkennbar wird. «Ist der Glaube der Realgrund für das Werk, so das Werk Erkenntnisgrund für den Glauben.» Ein Glaube, der sich in der Liebe nicht tätig erweist, ist kein rechtfertigender Glaube, und in diesem Sine kann durchaus auch auf lutherischem Boden von einer Heilsbedeutsamkeit menschlicher Liebe gesprochen werden. Gewiß hat sich Luther stets außerordentlich differenziert ausgedrückt, wenn es um die Bedeutung der Werke bei der Heilsaneignung ging, und auf die Gefahr der Werkgerechtigkeit hingewiesen. Daher betonte er, daß die Werke zwar nötig, nämlich als Zeichen des Glaubens, aber doch nicht von der Heilsnotwendigkeit seien, die er allein der im Glauben ergriffenen Barmherzigkeit Gottes zuschrieb.[12] Andererseits sah Luther auch die enge Beziehung von Glauben und Liebe und prägte in seiner **Disputatio de iustificatione** (1536) folgende prägnante Sätze: «Opera sunt necessaria ad salutem, sed non causant salu-

---

7 *Martin Luther*, Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516. Lateinisch-deutsche Ausgabe, Bd. I, Darmstadt 1960, S. 210-211.

8 «Apostolus distinguit inter legem et fidem, sive inter literam et gratiam, ita et inter opera eorum.» Ibidem; WA 56, 248.

9 «ad quam iustificationem opera legis nihil cooperantur, immo vehementer impediunt, dum non sinunt hominem sibi iniustum videri et iustificatione indigentem.» Ibidem.

10 «Vera fides non est otiosa. Ergo ex effectu aut posteriori possumus concludere et cognoscere eos, qui veram fidem habent.» WA 39 I, 114. Und an anderer Stelle (WA 39 I, 46): «Quod si opera non sequuntur, certum est, fidem hanc Christi in corde nostro non habitare, sed mortuam illam, ...»

11 *Paul Althaus*, Die Teologie Martin Luthers, Gütersloh ²1963, S. 214.

12 «Ad salutem seu justificationem nostram necessaria est sola misericordia Dei, quae apprehenditur fide» (WA 39 I, 225), aber auf der anderen Seite gilt auch: Opera gratiae sunt necessaria, ut testentur de fide, ut glorificent Deum patrem, qui in coelis est, ut serviant proximo» (WA 39 I, 224).

13 WA 39 I, 96.

tem, quia fides sola dat vitam.»[13] Sie erwirken nicht, sondern bezeugen das Heil und können daher auch als Instrumente der Heilsgewißheit gesehen werden. Paradoxerweise können wir es auch so formulieren: Aus Glauben allein werden wir gerechtfertigt und also des Heils teilhaftig, aber ohne Werke gesehen wir verloren.[14] **Sola fides nunquam sola!**[15]

Rechtfertigung und Heiligung

Dies heißt aber, daß die Rechtfertigung eine Erneuerung des Menschen bewirkt, die ihm ermöglicht, den Forderungen des Gesetzes zu entsprechen, und die **opera fidei** (aber natürlich nicht die **opera legis**) sind schon gewissermaßen als Voraussetzung der Rechtfertigung zu verstehen.[16] Nicht die Gesetzeswerke, sondern die Glaubenswerke führen zum Heil. Nicht weil ich die Werke des Gesetzes erfülle, werde ich gerechtfertigt, sondern ich entspreche den Ansprüchen des Gesetzes, weil ich bereits angenommen und des Heils teilhaftig bin. Ich bin also durch die Rechtfertigung erneuert worden, so daß ich fortan den Willen Gottes zumindest teilweise tun kann.

Nun war es und ist es indes immer ein Problem lutherischer Theologie gewesen, wie man sich die Beziehung von Rechtfertigung und Heiligung

---

14 Luther faßt dies in der Römerbriefvorlesung in den folgenden Sätzen wunderbar zusammen: «Igitur quando b. Jacobus et Apostolus (sc. Paulus) dicunt ex operibus hominem iustificari, contra falsam intelligentiam disputant eorum, qui fidem sine operibus suis sufficere putabant, cum Apostolus non dicat, quod fides sine suis propriis operibus (quia tunc nec fides esset ...), sed sine operibus legis iustificat. *Igitur iustificatio requirit non opera legis, sed vivam fidem, que sua operetur opera.*» Vorlesung über den Römerbrief, S. 212; WA 56, 249 (hier kursiviert).

15 Dieselbe Position vertritt die lutherische *Konkordienformel* in ihrer Betonung der guten Werke als Ergebnis der Erneuerung und Heiligung. Glaube und Werke seien eng miteinander verbundene Größen und kaum auseinanderzudividieren, wenn auch ihre Reihenfolge theologisch wesentlich bleibe. «Bene conveniunt et sunt connexa inseparabiliter fides et opera; sed sola fides est, quae apprehendit benedictionem sine operibus; et tamen nunquam est sola.» Formula Concordiae, Solida Declaratio III, 41; BSELK, S. 928. Vgl. WA 43, 255. Auch die maßgebliche *Confessio Augustana* unterstreicht die Notwendigkeit guter Werke als Früchte des Glaubens: «Item docent, quod fides illa debeat bonos fructus parere et quod oporteat bona opera mandata a Deo facere propter voluntatem Dei, non ut confidamus per ea opera iustificationem coram Deo mereri. Nam remissio peccatorum et iustificatio fide apprehenditur, ...» (Art. VI; vgl. auch Art. XX).

16 Vgl. folgende Aussage Luthers, in der er zwischen Gesetzeswerken, von denen Menschen fälschlicherweise meinen, sie könnten Grundlage des Heils sein, und als Vorbereitung für die Heilsaneignung dienenden Liebeswerken unterscheidet: «Opera legis non dicuntur ea, que fiunt preparatorie ad iustificationem acquirendam, sed que tanquam sufficientia per se putantur esse ad iustitiam et salutem.» Vorlesung über den Römerbrief, S. 222; WA 56, 254. Auf derselben Linie liegt es, wenn er später zusammenfaßt: «Unde quando Apostolus dicit, quod *sine operibus* legis iustificamur ([Ad Rom.] 3,28), non legitur de operibus, que pro iustificatione querenda fiunt. Quia hec iam non legis opera sunt, sed gratie et fidei, cum qui hec operatur, non per hec sese iustificatum confidat, sed iustificari cupiat nec legem se per implesse putat, sed impletionem ipsius querit.» A.a.O., S. 246; WA 56, 264.

vorstellt, m. a. W. ob ein Wachsen der Gottesbeziehung möglich und die Rechtfertigung dementsprechend nicht nur forensisch, sondern zugleich effektiv zu interpretieren ist. In weiten, auch maßgeblichen Kreisen des Luthertums war es bislang gang und gäbe, die Rechtfertigung ausschließlich im forensisch-imputativen Sinne aufzufassen und dementsprechend etwas steril die iustificatio mit der sanctificatio zu identifizieren. Wer gerechtfertigt ist, ist damit auch zugleich heilig erklärt (und zwar totaliter), weil ihm die iustitia aliena Christi zugerechnet wird. Dies ist zwar durchaus korrekt, aber gleichwohl ist doch mit Hans Küng zu präzisieren: «Gottes Gerechterklärung ist, als Gottes Gerechterklärung, zugleich und in einem Akt Gerechtmachung.»[17] Jene Gerechtmachung führt, ja muß gewissermaßen ihrerseits zu Werken führen, aber nie zu solchen, die auch nur andeutungsweise für die Heilsaneignung bedeutsam sind. Diese Position kann unter Umständen (freilich nicht notwendigerweise) zu einer Vernachlässigung des Stellenwertes der Liebe führen. Insofern ist es verständlich, daß Stăniloae und andere ökumenische Gesprächspartner mißverständlicherweise dem Luthertum eine in der Tat in Geschichte und Gegenwart vorkommende Mißachtung der aus der Gemeinschaft mit Christus erwachsenden Werke vorwerfen können. Trotzdem wird man dies als ein sich vielleicht letzten Endes aus der tridentinischen Polemik ergebendes Vorurteil betrachten dürfen und die Sache etwas differenzierter anschauen müssen und sich bewußt werden, daß auch Luther über den Heilsprozeß nuancierter dachte und der Heiligung einen größeren Platz als gemeinhin angenommen einräumte. Beim genaueren Nachdenken darf dieser Tatbestand auch gar nicht wundern, war und dachte Luther doch grundsätzlich katholisch, so daß er sich überhaupt nur eine auch die Gerechtmachung, bzw. Erneuerung umfassende Gerechterklärung und umgekehrt eine die Gerechterklärung voraussetzende Heiligung vorzustellen vermochte.[18] Die Rechtfertigung ist also zur gleichen Zeit forensisch und effektiv: «Rechtfertigung ist Gerechtsprechung und Heiligung zugleich. Insofern sie Gerechtsprechung ist, stellt sie einen einmaligen Akt dar, insofern sie zugleich Heiligung ist, ist sie auch ein allmählicher Prozeß.»[19] Von der einmaligen Rechtfertigung her schreitet der Gläubige in der Gerechtigkeit voran dem eschatologischen Ende entgegen, an dem Gott alles in allem sein und sein Reich der Gerechtigkeit sich voll entfalten wird.

Von einem Wachsen im bei der göttlichen Gerechtsprechung angefangenen, christlichen Leben redet Luther in seinem Kommentar zu Röm. 12,2 wo er Christen mit Genesenden vergleicht, deren Leben sich stets «in der Bewegung vom Guten zum Besseren» befindet.[20] Bei aller Totaldeutung der

17 *Hans Küng*, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln ³1957, S. 211.

18 Vgl. *Hans Küng*, a.a O., S. 218.

19 *Horst Georg Pöhlmann*, Abriss der Dogmatik. Ein Repetitorium, Gütersloh 1973, S. 211-212.

20 Zu Röm 12,2 bemerkt Luther: «Hoc pro 'profectu' dicitur. Nam loquitur (sc Apostolus) iis, qui iam inceperunt esse Christiani. Quorum vita non est in quiescere, sed in moveri de bono in melius velut egrotus de egritudine in sanitatem, ...» Und er fügt ein Zitat des heiligen Bernhard hinzu: «Ubi incipis nolle fieri melior, desinis esse bonus.» Vorlesung über den Römerbrief, S. 262; WA 56, 441.

als Gerechterklärung begriffenen Rechtfertigung vergißt er nie, daß wir allezeit «partim peccatores, partim iusti i. e. nihil nisi penitents» sind und unsere «renovationem mentis de die in diem, magis ac magis» erfahren.[21] Auch im **Großen Katchismus** schildert Luther das christliche Leben als einen Prozeß der Heiligung im Glauben an den, «der uns teglich erzu holet durch das wort, und den glauben gibt, mehret und sterckt durch das selbige wort und vergebung der sunde, auff das er uns, wenn das alles ausgericht und wir dabey bleiben, der welt und allem unglück absterben, endlich gar und ewig heilig mache, welchs wir itzt durchs wort ym glauben warten.»[22] Während bei Luther die Rechtfertigung schon im Sinne eines bereits jetzt verwirklichten Totalgeschehens interpretiert wird, deutet er andererseits das Leben des Christen in der Gerechtigkeit als einen stufenweise fortschreitenden, in der Zeit zu verwirklichenden und im Eschaton seine Erfüllung erreichenden Prozeß.

In diesem Zusammenhang gehören auch die nicht zuletzt für den Dialog mit der Orthodoxie perspektivenreichen Bemühungen besonders, aber nicht ausschließlich der jüngsten finnischen Luther-Forschung, das lutherische Verständnis der Rechtfertigung und die patristische und orthodoxe Lehre von **theosis**, bzw. **theopoiesis** auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen.[23] In der Rechtfertigung wie in der Vergöttlichung erfährt der Gläubige eine reale Teilhabe am göttlichen Leben, eine Vereinigung mit Gott und eine entsprechende Transformation seiner selbst. Er wird dank der Gnade «voll Gottes», «gotformig» und «meher dann mensch», so daß er sich wandelt und zum Ausüben der Liebe befähigt wird.[24] Diese **deificatio** kommt einer imputativ-effektiv verstandenen Rechtfertigung gleich, in der Christus sich mit dem Gläubigen vereinigt und ihm durch das **commercium admirabile** seine göttlichen Eigenschaften zu eigen macht und da-

---

21 A.a.O., S. 264-266; WA 56, 442-443.

22 WA 30 I, 191.

23 Maßgebliche Veröffentlichungen sind *Tuomo Mannermaa, Anja Ghiselli u. Simo Peura (Hrsg.)*, Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 153 (Jahrbuch 1987) in Zusammenarbeit mit der Luther-Agricola-Gesellschaft (Schrift A 24), Helsinki 1987, *Simo Peura u. Antti Raunio (Hrsg.)*, Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft (A 25) in Zusammenarbeit mit der Luther-Akademie Ratzeburg (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Bd. 15), Helsinki & Erlangen 1990 und *Simo Peura*, Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519, Helsinki 1990.

24 «... war ist es, das der mensch mit gnaden beholffen mehr ist dann ein mensch, Ja die gnad gottis macht yn gotformig und vergottet yn, das yn auch die schrift got und gottis sun heist. Also mus der mensch uber fleisch und blut ausgezogen werden und mehr dann mensch werden, soll er frum werden. Das geschieht nu anfenglich, wann der mensch das erkennet als ym selbs unmüglich und demütiglich die gnad gottis darzu sucht, an ym selbs gantp verzweifelt. Darnach aller erst folgen die guten werck: wann die gnad also erlanget ist, dann hastu ein freyen willen, dann thu was in dir ist.» WA 2, 247-248. Zitiert nach *Simo Peura*, Der Vergöttlichungsgedanke in Luthers Theologie 1518-1519, *in* Thesaurus Lutheri, S. 183, Anm. 30. Siehe dazu auch den Artikel von *Tuomo Mannermaa*, Grundlagenforschung der Theologie Martin Luthers und die Ökumene, a.a.O., S. 17 ff.

für dessen Sünden übernimmt.[25] Dies impliziert eine reale Veränderung des Menschen, so daß er fortan Gott ist und der Intention Gottes mit ihm entsprechen kann, obwohl er nach wie vor jene Verzweiflung an seiner Sündhaftigkeit erlebt, die ja gerade Voraussetzung der wiederholten Gnadenzusage und des fortgesetzten Vergöttlichungsprozesses bleibt. Wir müssen also festhalten, daß der Mensch dank dem göttlichen Gnadenzuspruch nicht nur als gerecht **erklärt** wird, sondern im ontologischen Sinne auch wirklich gerecht **wird.** Diese Erkenntnis verdanken wir — zumindest in solcher Klarheit — der auf die Theosis konzentrierten Luther-Forschung, obwohl deren Ergebnisse in der Sache bereits lange bekannt waren. Nicht nur vertieft sie unser Verständnis der Beziehung von Glauben und Liebe, sie hilft auch Mißverständnisse überwinden und Vorurteile abbauen in dem im Grunde seit dem 16. Jahrhundert nur periodisch unterbrochenen Dialog zwischen Luthertum und Orthodoxie. Sie hilft uns auch begreifen, daß wir im Abend- wie im Morgenland der göttlichen Gnade wirksame Kraft der Umgestaltung zuschreiben und so vergleichbare und konvergente theologische Anliegen verfolgen **ad maiorem Dei gloriam.**

Schlußfolgerungen

Unsere bisherigen Darlegungen bedeuten dann aber auch, daß man sich als Lutheraner in der Wiedergabe der «protestantischen» Lehre von Glauben und Werken von Dumitru Staniloae kaum verstanden fühlt. Es dürfte hinreichend klar geworden sein, daß der Protestantismus in Geschichte und Gegenwart nicht nur nicht auf jedwede Werke verzichtete und Luther nicht nur nicht die Bedeutsamkeit der Liebe bestritt und infolgedessen auch nicht nur die Betonung der innigen Gemeinschaft des Gläubigen mit dem Heiland nicht vernachlässigte, sondern all dies im Gegenteil unterstrich. Man könnte sogar ohne Übertreibung behaupten, daß Staniloaes Analyse der Relation von Glauben und Liebe in wesentlichen Punkten dem lutherischen Verständnis dieser Beziehung entspricht.

«Im rechten Handeln erweist sich die Gemeinschaft mit Christus, die im Glauben begonnen hat und im Tätigsein weitergeführt wird.»[26] Und an anderer Stelle: «wer daher Glauben hat, aber keine Liebe, hat nichts, auch wenn er Berge versetzen könnte oder seinen Leib verbrennen ließe, weil er sich nicht in der Gemeinschaft befindet.»[27] Wiederum: «Glaube an Christus ist zugleich Liebe zu ihm und Teilhabe an seiner Liebe zu den Menschen. Ohne sie ist der Glaube unecht. Denn der wahre Glaube ist der Beginn dieser Öffnung zu Christus und das Vertrauen zu ihm.»[28] Und schließlich folgende Sätze: «Nur ein Handeln, das aus der Liebequillt, deren innerer Quellgrund in uns die Liebe Christi selber ist, hat für unser Heil eine

25 Vgl. *Simo Peura,* Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519, Helsinki 1990, S. 295.

26 *Dumitru Staniloae,* Orthodoxe Dogmatik II, S. 280.

27 A.a.O., S. 281.

28 Ebenda.

Bedeutung.»[29] Dertartige Äußerungen Staniloaes und manche anderen können auch in der Sicht evangelischer Theologie bestätigt werden. Als lutherischer Theologe würde ich mich in keiner Weise von seinem Anliegen distanzieren, wenn wir uns auch hier und dort gewiß verschiedentlich und unseren jeweiligen Traditionen verpflichtet ausdrücken. Um so scherzlicher nimmt man sein (Vor-) Urteil zur Kenntnis, daß der abendländische Glaubensbegriff einen fernen, im Herzen nicht gegenwärtigen Christus impliziere.[30] Kein Wunder, daß er von einem protestantischen, der Welt abgewandten und in einen isolierten Individualismus einmündenden Quietismus sprechen kann.[31] Man wird schlicht sagen müssen, daß solche Aussagen wie aufgezeigt von den einschlägigen Quellen nicht unterstützt werden. Auf der anderen Seite läßt sich nicht leugnen, daß nicht nur die kontroverstheologische Polemik vergangener Jahrhunderte, sondern auch die höchst unterschiedliche Interpretation der Verschränkung von Glauben und Werken durch die lutherischen Theologen selber zum Entstehen von Mißverständnissen entscheidend beigetragen hat. Fehldeutungen sind unweigerlich entstanden, wenn man entweder den Glauben[32] oder die Werke[33] überbetont und damit ihr rechtes Zueinander vernachlässigt hat. Damit hat man der interkonfessionellen Verständigung gewiß keinen Dienst getan, der aber heute um so mehr der Auftrag gestellt ist, kontroversielle Punkte unseres gemeinsamen Christus-Glaubens gemeinsam zu korrigieren, zu klären und schließlich zu formulieren.

29 A.a O., S. 282.

30 Vgl. a.a.O., S 281.

31 Das Mißverständnis wird vollends deutlich, wenn Staniloae dtn Protestantismus mit Theosophie und Anthroposophie auf eine Linie stellt. Meines Ermessens vertreten die Theo- und Anthroposophie ja gerade eine sterile Werkgerechtigkeit, die das Karma des Menschen bestimmt und jeglichen gnadenhaften Zuspruch der Vergebung ausschließt Im Protestantismus verhält es sich genau umgekehrt, wenn er die göttliche Gnade als Nahrboden des säkularen Engagements unterstreicht und gerade so jeglichen Quietismus und Individualismus vermeidet.

32 *Nikolas Amsdorff* stellte 1559 den Glauben derart in den Mittelpunkt, dass er gute Werke geradezu als schädlich für die Heilsaneignung bezeichnen konnte. Es dient nicht der ökumenischen Verständigung, bestreiten zu wollen, dass Amsdorff auch gegenwärtige Anhänger hat.

33 Die Werke werden ungebührend akzentuiert, wenn man sie z. B. im majoristischen Streit ab 1552 für heilsnotwendig erklärt und sie nicht nur als *Zeichen* des heilsnotwendigen Glaubens betrachtet.

Diacon Lector Dorin Oancea, Sibiu

UNITATEA VIEȚII RELIGIOASE ȘI PLURALITATEA FORMELOR EI DE EXPRESIE

— O perspectivă comunicațională —

Problema enunțată în titlul acestei lucrări este de mare interes în contextul lumii contemporane care, înstrăinată adeseori de viața religioasă concretă, simte, totuși, o chemare spre religios, căreia nu-i poate da adeseori ascultare datorită unor dificultăți de înțelegere ale acestuia, legate, printre altele, și de întrebarea: dacă există un singur Dumnezeu, de ce există atâtea religii, atâtea forme de expresie a vieții religioase? Interogația aceasta are o deosebită stringență, deoarece conține, pe de o parte, acuzația implicită că oamenii religioși, indiferent care le-ar fi credința, ar practica un fel de manipulare a conștiințelor, sădind în acestea niște convingeri fără temei în real, iar pe de alta se face resimțită în ea o chemare profundă, cu caracter existențial, o acută năzuință spre comuniune cu Dumnezeu, care nu-și găsește împlinirea tocmai datorită îndoielii semănate de primul sens amintit. Iată de ce răspunsul cuvenit are în perspectivă creștină un caracter deopotrivă apologetic și misionar.

Gândirea creștină s-a confruntat încă de la începuturile ei cu această problemă, întemeindu-și răspunsul pe deslușirile date în Sf. Scriptură, cu osebire în primele capitole ale Cărții Facerii. Din vremurile acelea, mai precis de la Sf. Iustin Martirul și Filozoful, a rămas una dintre cele mai clare explicații ale elementelor comune[1] care apar în diferitele religii, în sensul că izomorfismele acestea se datorează unui **Cuvânt seminal**, „înnăscut în tot neamul oamenilor" și care echivalează cu revelația dumnezeiască naturală[2]. Tot în perspectiva deschisă de Sfântul Iustin afirmă și Sf. Vasile cel Mare că „do-

---

1 Sesizate, printre alții, și de Sf. Clement Alexandrinul, Origen și Sf. Grigore de Nisa. Cf. Remus Rus, *Poziții creștine față de religiile necreștine*, Ortodoxia, nr. 2/1973; Corneliu Sîrbu, *Poziții principale ale Ortodoxiei față de celelalte religii*, *Ortodoxia*, 4/1969, p. 513—514.

2 Sfântul Iustin, *Apologia a doua*, cap. VIII, în seria Părinți și scriitori bisericești, vol. 2, Editura Inst. Biblic, București, 1980, p. 83. În legătură cu aceasta cf. Corneliu Sîrbu, *op. cit.*, p. 513.

rința de a slăvi pe Dumnezeu este însămânțată în chip firesc în toți cei înzestrați cu darul vorbirii".[3] Diferențele dintre diferitele manifestări se datorează păcatului, opacizării omului față de energia pe care o implică acest Cuvânt. În teologia fundamentală mai nouă se vorbește de o parțializare, o degradare față de comuniunea inițial integrală cu Dumnezeu.[4]

Cercetările teologilor români merg pe linia indicată de Sf. Părinți, văzând, așadar, în revelația primordială, respectiv în elementele care mai supraviețuiesc ale acesteia, temeiul unității manifestărilor lor.[5] Preocupările lor referitoare la raporturile dintre aparținătorii diferitelor religii s-au intensificat în bună măsură datorită unor cerințe ale lumii moderne, cărora teologia este chemată să le facă față[6] folosindu-se de instrumentarul ideatic al acesteia, precum vechii evrei de bogățiile egiptenilor, pentru a ne însuși o frumoasă interpretare dată de unii Sfinți Părinți acestui episod al fugii din Egipt[7].

Răspunsuri pentru întrebarea de început s-au încercat însă și din afara lumii de gând a omului religios, majoritatea celor date în veacul din urmă referindu-se la anumite experiențe comune tuturor oamenilor, care ar lămuri unitatea trăirilor religioase, și la condițiile social-istorice foarte felurite în care au viețuit, de unde ar rezulta diversitatea acelor trăiri. Privirea aceasta din exterior urmărește, desigur, asigurarea unei anumite obiectivități științifice, care să permită acceptarea generală a rezultatelor ei, și s-a concretizat sub forma adoptării unei metodologii specifice științelor naturii, mai ales biologiei și fizicii clasice. Astfel, unii autori ca Max Müller[8] și Edward Tylor,[9] înscriindu-se într-o clară tradiție evoluționistă, pentru care religiosul reprezintă o etapă condiționată istoric în cadrul larg al devenirii omului, au plasat presupusele experiențe comune într-un stadiu de început, primitiv, al

---

3 Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a XV-a, Despre credință* din *Omilii și cuvântări* apărute în *Sfântul Vasile cel Mare, Scrieri*, partea întâia, seria Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 17, Editura Institutului Biblic..., București, 1986, p. 509.

4 În mod curent se vorbește de un *degradaționism* religios. Cf. Pr. Prof. Petru Rezuș, *Curs de teologie fundamentală*, Caransebeș, 1942, p. 524.

5 Poziția indicată mai sus este una din principiu. Modul în care sunt percepute diferitele ei nuanțe pot fi, cum este și firesc, foarte diferite. A se vedea, ca o exemplificare Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Ed. Inst. Biblic, București, 1978, capitolele referitoare la revelația naturală și la cea supranaturală; Corneliu Sîrbu, *op. cit.*; Isidor Todoran, *Asupra revelației primordiale*, Ortodoxia, 1/56.

6 Amintim în mod special unele lucrări ale Pr. Prof. Petru Rezuș: *Premisele ortodoxe ale dialogului interconfesional și interreligios*, Mitropolia Moldovei și Sucevei, 3—4/1972; *Cooperarea Bisericilor creștine cu celelalte religii*, Mitropolia Banatului, 4—6/1972; *Problema cooperării Bisericilor creștine și a credincioșilor tuturor religiilor...*, Ortodoxia, 1/1973; *Problema actualizării teologice din punct de vedere interconfesional și interreligios*, Ortodoxia, 2/1973 și Corneliu Sîrbu, articolul menționat anterior și *Pentru un dial'g interreligios rodnic*, Ortodoxia, 2/1975.

7 Cf., de exemplu, Gregor von Nyssa, *Der Aufstieg des Moses*, Lamberius-Verlag, Freiburg/Brg, 1963, p. 77—78.

8 Dintre numeroasele lucrări ale lui Max Müller, amintim doar *Originea și dezvoltarea religiei, 1878*. Pentru alte trimiteri bibliografice a se vedea Ioan Gh. Savin, *Ființa și originea religiei*, București, 1937, p. 122—123, nota 2.

9 Edward Tylor, *Primitive culture*, 1871.

umanului, interpretarea lor religioasă datorându-se în exclusivitate nivelului informaţional precar propriu acelor foarte îndepărtaţi şi aproape animalici strămoşi ai noştri. Alţii, cum ar fi Sigmund Freud[10] şi Carl Gustav Jung[11], şi ei cu afinităţi evoluţioniste, raportate însă la un cadru de înţelegere mai larg, au ajuns la concluzia că experienţele cotidiene interpretate religios sunt caracteristice pentru toată evoluţia omului, nu numai pentru începuturile ei, şi că ele reprezintă un stadiu necesar în procesul exclusiv mundan al umanizării sale. În acest caz religia, care este pentru aceşti autori şi mai cu seamă pentru Freud o realitate absolut halucinatorie, ar putea fi privită ca un fel de iluzie necesară şi universală, diversitatea manifestărilor ei fiind urmare a experienţei sociale felurite pe care o au oamenii de-a lungul timpului şi în zone geografice diferite.

Astfel de puncte de vedere sunt, fireşte, inacceptabile din punct de vedere creştin şi prezintă în acelaşi timp serioase carenţe în ce priveşte structura lor cognitivă. Nu putem proceda aici la o expunere cât de cât amănunţită şi apoi la analiza conţinutului lor, spaţiul rezervat acestui studiu nu o permite, ne mulţumim să arătăm că prin raportare la criteriile fundamentale de verificare ale coerenţei interne,[12] ele nu pot fi acceptate ca factori explicativi satisfăcători în problema care ne interesează, ca şi toate celelalte teorii de factură evoluţionistă.

În fine, un alt răspuns, oarecum intermediar şi mulţumitor în parte, a fost avansat în faimoasa lucrare „Das Heilige" a lui Rudolf Otto,[13] potrivit căreia unitatea religiilor se datorează unui factor aprioric specific omului în general, cu ajutorul căruia acesta are în plan psihologic experienţa sacrului, respectiv a numinosului. Dimensiunea apriorică este proprie oamenilor din toate timpurile, ea conferă un caracter unitar experienţei lor religioase, diferenţele rezultând din cadrul istoric diferit în care are loc aceasta din urmă. Formula explicativă propusă de savantul şi teologul german satisface în cea mai mare parte exigenţele de factualitate şi coerenţă amintite, şi păstrează în acest sens, după părerea noastră, un caracter singular în filozofia religiei. I s-ar putea reproşa, totuşi, în primul rând că fenomenul religios pe care îl are în vedere se referă doar la experienţa postpecatorială, fragmentară a omului, lipsindu-l de un moment de integralitate la care să se raporteze, iar în al doilea că nu dă celor două modalităţi concrete de manifestare ale religiosului o explicaţie cauzală şi funcţională. Acest lucru îl vom încerca în prezentul studiu, sub forma unei schiţe, desigur, singura pe care o permit rigorile de spaţiu al acestui volum.

---

10 Sigmund Freud, *Die Zukunft einer Illusion*. Fischer Bücherei, vol. 6054, Frankfurt/Main, 1970.

11 Carl Gustav Jung, *Über die Energetik der Seele*, Rascher Verlag, Zürich, 1928, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten, Rascher*, Zürich, ed. 2-a, 1935.

12 Problema adevărului şi a criteriilor lui a fost amplu dezbătută în discuţiile epistemologice ale secolului nostru. Recomandăm spre orientare: Ilie Pârvu, *Teoria ştiinţifică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981; Petre Botezatu (coordonator), *Adevăruri despre adevăr*. Editura Junimea, Iaşi, 1981; Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, 1987; Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie*, Kaiser Taschenbücher, ed. 2-a, 1988.

13 Rudolf Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, ed. 13-a, Gotha — Stuttgart, 1925.

Înainte de orice alte considerații dorim să facem însă o observație de principiu: în comparație cu celelalte modele explicative amintite, despre care spuneam că privesc problema oarecum din exteriorul ei, vom încerca aici o combinare a abordării exterioare cu o perspectivă din interiorul fenomenului religios. Prima va fi asigurată de folosirea unui instrumentar specific preluat din epistemologia modernă, care va conferi un grad ridicat de valabilitate rezultatelor obținute. În mod concret vom opera cu teoria sistemelor, combinată cu elemente ale teoriei comunicației. Pentru a privi fenomenul religios din interiorul său, ne vom opri asupra unui text fundamental, nutrind convingerea că aceasta are un caracter atotcuprinzător, cu valoare explicativă pentru toate formele de manifestare religioasă ale omului. Punctul de referință la care ne vom raporta în acest sens pe parcursul argumentației îl vor constitui primele trei capitole din Cartea Facerii.[14] Recurgem la ele știind că în Sf. Scriptură în general sunt descoperite toate elementele necesare pentru soluționarea problemelor de acest fel, indiferent care ar fi ele, iar pe de alta pentru că religia constituie o permanență a umanului,[15] așa încât o abordare de principiu, cum este cea de față, va trebui să recurgă la un text fundamental, și el al începuturilor. Suntem convinși că pentru a da un răspuns satisfăcător interogației care ne însoțește trebuie pornit de la un nivel inițial, de bună funcționare, al existenței umane și nu de la unul ulterior, deformat, cum procedează Otto.

Textul scripturistic va fi abordat, așadar, dintr-o perspectivă sistemic-comunicațională, adecvată, ni se pare, înțelegerii sale profunde.[16] Ea s-ar putea să fie, terminologic cel puțin, în oarecare măsură mai puțin familiară, de aceea vom defini, atunci când este cazul, în note de subsol termenii pe care-i presupunem a fi mai puțin cunoscuți.

În această viziune cele trei capitole se referă la un sistem[17] închis,[18] pe

14 Spațiul nu ne permite să trimitem la pasaje anume din comentariile Sfinților Părinți la acest text, deși ne raportăm în fond, în permanență la ele. Dintre aceste comentarii amintim în mod special *Omiliile la Hexaemeron* ale Sf. Vasile cel Mare (seria „Părinți și scriitori bisericești, vol. 17), Tratatul *Despre facerea omului* al Sf. Grigore de Nisa (în curs de apariție) și *Hexaemeronul* Sfântului Ambrozie (cf. *Ambrosius von Mailand, Exaemeron*, Kösel Verlag, 1914). Numeroase referiri la textele care ne interesează se găsesc însă și la alți Sfinți Părinți cum ar fi Sf. Maxim Mărturisitorul sau Sf. Simeon Noul Teolog.

15 În legătură cu prezența religiei încă de la începuturile umanului a se vedea Peter Antes, *Religion in den Theorien der Religionswissenschaft*, în *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. I, Editat de Walter Kern, Hermann J. Potmeyer, Max Seckler, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 1985.

16 S-ar putea obiecta că interpretarea Sf. Scripturi cu instrumentarul epistemologic menționat s-ar îndepărta de spiritul teologiei ortodoxe autentice. Nu este aici locul să dovedim netemeinicia unei astfel de întâmpinări, însă trimitem, pentru o sugestie de răspuns, la modul alegoric în care interpretează Sf. Grigorie de Nisa viața lui Moise și interpretarea pe care o dă bogățiilor pe care le răpesc iudeii egiptenilor. Considerăm că abordarea textului cu ajutorul teoriilor amintite se încadrează în spațiul vast al interpretărilor alegorice.

17 Termenul *sistem* a ajuns să fie des folosit în prezent, foarte numeroase sunt și definițiile sale. Pentru amănunte cf. Günther Ropohl, *Eine Systemtheorie der Technik*, Carl Hanser Verlag, München, Wien, 1979, de unde am preluat (p. 67) și cea mai completă definiție a sa: „Ein System ist eine Ganzheit, die Beziehungen zwischen bestimmten Attributen aufweist, die aus miteinander verknüpften Teilen bzw. Sub-

care îl vom numi **Existență** și care este alcătuit dintr-un număr relativ mic de elemente, sau subsisteme,[19] foarte clar interrelaționate, care comunică[20] între ele pe niște traiectorii comunicaționale precise, formând niște sisteme de comunicație[21] raportate în permanență unele la altele și configurând astfel o situațiune.[22] Pentru a vedea de unde rezultă unitatea și diversitatea manifestărilor religioase, vom analiza în cele ce urmează realitatea comunicațională a acestui sistem și modificările pe care începe să le prezinte de la un anumit moment dat.

Între sistemele care formează Existența poate fi constatată o diferență categorică, referitoare la modul apariției lor și la relațiile dintre ele. Despre unul dintre ele, Dumnezeu, putem afirma că a ocupat într-un moment inițial cu durată nedefinită singur întregul plan al Existenței: **La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul** (Fac. 1, 1), ideea de mai sus fiind susținută cât se poate de lămurit de construcția adverbială **la început.** Celelalte două sisteme care apar în verset, **cerul** și **pământul,** apar în urma acțiunii primului, între ele și acesta există o relație de cauzalitate genetică. **A făcut** indică transferul de informație[23] de la Dumnezeu spre exteriorul său, în felul acesta fiind întemeiate celelalte două sisteme. Primul dintre acestea nu mai apare explicit pe parcursul textului, însă ne vom referi la el din rațiuni care vor fi evidente mai târziu. Cel de-al doilea face obiectul unei ample acțiuni[24] de structurare[25] realizată de Dumnezeu. Strict terminologic cele două sisteme fundamentale care apar până în prezent vor putea fi definite ca Existență Creatoare și Existență Creată, compusă la rândul ei din **cer** și **pământ.**

---

systemen besteht und die auf einem bestimmten Rang von ihrer Umgebung abgegrenzt bzw. aus einem Supersystem ausgegrenzt ist". Orice sistem se poate raporta sau nu la altul, care-i constituie ambianța. Cel care realizează această raportare *este un sistem deschis. Sistemul închis* este cel care nu realizează nici un fel de schimb informațional cu un alt sistem aflat în afara sa.

18 Din punct de vedere sistemic toate religiile și manifestările vieții religioase în general reprezintă sisteme închise și se supun regulilor care le guvernează pe acestea.

19 *Subsistemele* sunt acele sisteme care intră în componența unui alt sistem, care este față de ele *suprasistem.*

20 *Relațiile* sunt constitutive pentru orice sistem și reprezintă informațiile care îi parvin de la sisteme exterioare sau pe care le adresează el însuși acestora. Schimbul acesta intersistemic de informație constituie *comunicația.*

21 *Sistemul de comunicație* reprezintă un schimb informațional constant între două sau mai multe sisteme.

22 *Situațiunea* reprezintă totalitatea sistemelor și a relațiilor dintre ele care definesc la un moment dat planul Existenței.

23 Vom defini *informația* ca o entitate existențială fundamentală asociată în foarte multe cazuri, dar nu în mod obligator, cu sisteme energetice și materiale. Pentru amănunte a se vedea Ursul A.D.: *Information. Eine philosophische Studie*, Dietz Verlag, Berlin, 1970; Victor Săhleanu, *Știința și filozofia informației*, Editura Politică, București, 1972.

24 *Acțiunea* reprezintă o transmisie de informație de către un *sistem acțional* prin care acesta modifică o situațiune.

25 *Structurarea* unui sistem reprezintă întemeierea subsistemelor sale și a relațiilor dintre ele.

Relaţia dintre Dumnezeu şi Pământ, respectiv toate celelalte făpturi care vor mai rezulta din acesta, nu se limitează la crearea acestora, ci are un caracter permanent. Această realitate este exprimată în text prin evocarea prezenţei Duhului Sfânt deasupra Pământului la începutul acţiunii lui Dumnezeu: **Duhul lui Dumnezeu se purta deasupra apelor** (v. 2) şi de constatarea perfecţiunii ei: **Şi a privit Dumnezeu toate câte a făcut şi iată erau bune foarte** (v. 31). O semnificaţie similară are şi procesul acordării numelui de către Dumnezeu şi formulele prin care se adresează diferitelor făpturi pe parcursul celor trei capitole care ne interesează. Se poate afirma în acest sens că Existenţa Creată nu este nici o clipă autonomă, ci fiinţează ca atare doar în relaţie cu Dumnezeu. **Cele spuse mai sus ne permit să tragem concluzia că permanenta comunicaţie dintre Dumnezeu şi Existenţa Creată este constitutivă pentru aceasta, în absenţa ei ea nu ar mai putea fiinţa.** S-ar putea spune că ea face parte din natura ei,[26] pentru a folosi termenul consacrat cu ajutorul căruia este abordată problema.

Procesul de structurare duce la apariţia a trei subsisteme distincte în cadrul Pământului: lumea nevie (incluzând corpurile cereşti, apele, uscatul, dar şi plantele[27]), cea a fiinţelor cu viaţă în ele (animalele de orice fel) şi omul. În virtutea principiului **de omni et nullo** din logica clasică,[28] potrivit căruia determinările unui suprasistem se răsfrâng şi asupra subsistemelor sale pe parcursul întregii scări ierarhice a acestora, pentru toate aceste subsiteme ale Existenţei Create, adică pentru toate făpturile, este valabilă afirmaţia anterioară că natura lor este de a nu fiinţa decât prin comunicaţie permanentă cu Dumnezeu.

Schimbul informaţional constitutiv nu este însă uniform în cazul tuturor făpturilor, ci diferă în funcţie de informaţia lor de întemeiere, primită de la Dumnezeu. În ce priveşte acest ultim aspect amintim faptul că Dumnezeu se referă la lumea nevie exclusiv la persoana a treia, că iniţiază cu cea vie o comunicaţie de tip dialogal (1, 22), fără a se abandona cu totul persoana a treia (a se vedea, de pildă, 1, 30), iar cu omul una prin excelenţă **personal-dialogală** (prezentă implicit în structura dialogală a versetelor 28—30 din capitolul 1 şi explicit în capitolele 2 şi mai ales 3) pe care o vom numi **comuniune.**[29] Expresia plusului informaţional caracteristic omului este sintagma-concept **chip al lui Dumnezeu în om,** derivată, după cum bine se ştie, din biblicul **Să facem om după chipul şi asemănarea noastră (1, 26) şi . . . a fă-**

26 Fără a intra în amănunte, subliniem, totuşi importanţa asimilării perspectivei comunicaţionale în conceptul de natură, ceea ce face ca o entitate existenţială oarecare să nu mai fie definită exclusiv prin ea însăşi, ci şi prin relaţiile ei. Acestea fac parte din ea.

27 În accepţiune biblică plantele nu sunt vii pentru că nu se mişcă singure.

28 Formularea completă a principiului este următoarea: quidquid de omnibus valet etiam valet de nonnullis et singulis. Pentru amănunte cf. von Freytag-Löringhoff, *Logik. Das System der reinen Logik und ihr Verhältnis zur Logistik*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart . . ., 1955, vol. I, p. 31.

29 Această vocaţie a comuniunii integrale, care iniţiază comuniune sub forma unei interogaţii şi întemeiază într-un alt sistem, respectiv în om, posibilitatea de a da un răspuns şi de a iniţia el însuşi comuniune, configurează *caracterul personal* al lui Dumnezeu. A se vedea şi cele spuse mai jos în legătură cu comunicaţia indirectă.

cut Dumnezeu pe om după chipul Său, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut (1, 27). Gradul diferit în care realizează comunicaţia cu Dumnezeu permite, de altfel şi o ierarhizare[30] a feluritelor făpturi, în ordinea crescândă de la lumea nevie la cea vie şi apoi la om. În legătură cu ierarhia făpturilor trebuie arătat că ea se conturează şi cu ajutorul informaţiei prezente în diferitele siteme. Aceasta nu este uniformă, ci are de fiecare dată un caracter specific, în funcţie de emiţătorul ei şi de capacitatea de recepţie a celui căruia îi este adresată. Datorită acestei specificităţi se va putea vorbi şi de o selectivitate a ei, ea are o finalitate, adică se orientează spre sisteme care o pot recepta şi prelucra. Ierarhia sistemelor se va contura şi în funcţie de modul în care sesizează sau nu finalitatea specifică unei anumite informaţii constitutive şi cum reacţionează la ea. Ţinând seama de cele spuse în acest paragraf, vom putea aduce unele precizări concluziei formulate mai sus în sensul că permanenta comunicaţie dintre Dumnezeu şi făpturi este constitutivă pentru acestea, face parte din natura lor; ea are loc în limitele informaţionale care le-au fost fixate prin întemeiere şi care conturează o ierarhie informaţională. În ce îl priveşte pe om, determinarea chip al lui Dumnezeu include în primul rând dimensiunea comunicaţională a naturii sale orientată spre Creator. Vom reveni asupra acestui aspect.

Sintagma-concept chip al lui Dumnezeu în om exprimă însă în mod sintetic şi ansamblul relaţiilor omului cu toate celelalte făpturi, pe care le controlează, le stăpâneşte (potrivit poruncii din 1, 28). Această din urmă funcţie, constitutivă pentru om ca şi prima, făcând deci şi ea parte din natura sa, este actualizată cu ajutorul acţiunii de acordare a numelui,[31] pe de o parte, iar pe de alta prin intermediul raportului său cu pomii din grădina Raiului.

[În interpretarea sistemică pe care o propunem referatelor asupra creaţiei diferitele plante nu sunt privite ca alimente în sens propriu, ci li se atribuie o valoare simbolică. În acest context specific ele indică:

— anumite sisteme, făpturi supuse integral controlului omului în cadrul acţiunii sale de stăpânire a pământului;

— trecerea de la lumea nevie la cea vie, consumarea lor de către animale şi oameni fiind semn al controlului pe care îl exercită viul asupra neviului, indicând diferenţa informaţională care există între cele două planuri existenţiale;

— diferenţele care există între animale şi om, primelor dându-li-se spre a se hrăni iarba verde (1, 30i pe când celui de-al doilea i se dă toată iarba ce

30 Ierarhia la care ne referim este de natură informaţională şi rezultă din totalitatea relaţiilor dintre un sistem, suprasistemul şi subsistemele sale, în suprasistem fiind incluse informaţional toate subsistemele posibile în ordine descendentă.

31 Nu putem intra aici în amănunte referitoare la raportul dintre acordarea numelor şi controlul asupra celorlalte făpturi, însă facem unele precizări pentru a nu lăsa loc unor eventuale nelămuriri. Remarcăm în acest sens că Dumnezeu însuşi este cel care dă nume tuturor făpturilor, cu excepţia celor încredinţate stăpânirii omului, respectiv animalele. Importanţa acestei acţiuni şi pentru om şi raporturile sale cu celelalte sisteme este subliniată de faptul că Dumnezeu este cel care aduce toate animalele la om (2, 19—20), numele pe care le dă acesta urmînd să fie definitive.

face sămânță... **și tot pomul ce are rod cu sămânță în el** (1, 29). Această din urmă funcție devine evidentă prin comparație cu 3, 18 (**Spini și pălămidă îți va rodi și te vei hrăni cu iarba câmpului**), în care se realizează o apropiere, dar nu și o suprapunere între cele două planuri, al animalicului și al umanului;

— profilarea spiritual-valorică a umanului: în Facere 2, 16—17 sunt indicați o serie de pomi, fără a li se arăta felul decât în cazul pomului cunoașterii binelui și al răului, acesta din urmă cu evidentă dimensiune axiologică. Prin asimilare putem conchide că ceilalți pomi sunt de același fel cu acesta, adică trimit la o lume a valoricului, pe care omul este chemat să o controleze în desfășurarea existenței sale (îi sunt date spre hrană roadele acestor pomi);

— Limitele „naturale" ale acestui control. Faptul că dintre toți pomii este menționat în capitolul doi doar cel al binelui și al răului și că încercarea de a acționa asupra lui are niște urmări așa de catastrofale pentru om îi sugerează categorica sa preeminență față de ceilalți în cadrul unui sistem general al valorilor. Dacă reținem, în al doilea rând, faptul că omului i se refuză posibilitatea de acțiune tocmai în legătură cu axul central al acestui sistem valoric, ajungem la concluzia că și controlul pe care-l exercită el asupra acestei lumi a spirtiului nu este absolut, ci relativ].

În perspectiva indicată mai sus omul este relaționat cu toate celelalte făpturi ale Existenței Create, pe care le și controlează informațional, însă nu pe toate în mod egal: cele cărora le dă numele Dumnezeu formează **ambianța sa extinsă**, subordonată lui în mod indirect prin intermediul plantelor,[32] toate celelalte, cărora le acordă el numele, adică toate animalele, cărora li se adaugă și plantele formînd **ambianța** sa restrânsă, supusă controlului său direct, nemijlocit. Remarcăm faptul că **pentru om este constitutivă și comunicația cu toate celelalte făpturi ale Existenței Create pe care le controlează direct (ambianța restrânsă) și indirect (ambianța extinsă)**. Cu alte cuvinte, nici relațiile omului cu celelalte făpturi, și mai cu seamă cu ceilalți oameni, nu sunt întâmplătoare, facultative, ci fac parte din însăși natura lui, în absența lor încetează să fie om.

Din cele spuse până acum rezultă cu claritate că pentru om este constitutivă atât comunciația cu Dumnezeu cât și cu celelalte făpturi. În cele ce urmează ne vom opri în mod special asupra primului aspect.

Comunicația dintre Dumnezeu și om se integrează în ansamblul schimbului informațional dintre Creator și întreaga făptură, notele distinctive față de cel realizat cu celelalte sisteme fiind date de informația de întemeiere. În această perspectivă ierarhică vom numi comunicația dintre Dumnezeu și om **comuniune**. Aceasta se realizează sub forma unui schimb informațional direct, dialogal,[33] și al unuia indirect, prin intermediul celorlalte făpturi.

32 Plantele joacă rolul unui element intermediar între cele două regnuri fundamentale, cel al neviului și viului, deoarece neputîndu-se mișca sunt considerate a fi nevii și în același timp sunt supuse acțiunii nemijlocite a vietăților, cărora le slujesc drept hrană.

33 Pe întreg parcursul acestei lucrări termenul *dialogal* se referă la orice formă de comuniune, nu doar la cea realizată prin cuvânt.

Comunicaţia directă implică două direcţii distincte de circulaţie a informaţiei. Prima, al cărei punct de plecare este Dumnezeu, reprezintă pentru om mai întâi o interogaţie, căreia acesta îi dă răspuns pe parcursul celei de-a doua traiectorii, conturând astfel un sistem de comunicaţie complet. Forma aceasta directă a comuniunii este documentată implicit de structura dialogală prezentă în Facere 1, 28—29, 2, 16—17 şi explicit de întreaga desfăşurare a capitolului trei, începând cu versetul nouă. Ea include în orice caz, omul întreg, comunicaţia verbală şi cea vizuală, pe de o parte, şi locul de realizare al ei — Grădina Edenului, pe de alta, fiind expresia acestei integralităţi.

Conţinutul informaţiei care porneşte de la Dumnezeu se referă la el însuşi, la acţiunea sa creatoare şi susţinătoare şi la rezultatul ei, respectiv la Existenţa Creată, în care este inclus, fireşte, şi omul. Prin intermediul ei i se comunică acestuia în permanenţă[34] că este creat de Dumnezeu, care deţine faţă de el o superioritate informaţională şi o putere de control absolută, că prin întemeiere este chemat la comuniune cu Dumnezeu şi cu ceilalţi oameni, respectiv la comunicaţie cu celelalte făpturi, şi că întreaga sa capacitate comunicaţională îşi are temeiul în Dumnezeu.[35] Subliniez în mod special chemarea la comuniune pe care o implică structura dialogală a omului, faptul că acesta poate opta în favoarea sau împotriva unui răspuns la interogaţia primită. Subliniez însă că opţiunea împotriva comuniunii este contrară naturii umane, finalităţii acesteia, pentru care schimbul informaţional cu Dumnezeu este constitutiv, după cum s-a arătat în repetate rânduri. Această posibilitate de opţiune în perimetrul comuniunii este însoţită datorită aceleiaşi finalităţi date prin întemeiere de capacitatea de a iniţia el însuşi un sistem de comunicaţie cu Dumnezeu, aceste două elemente conferindu-i omului caracterul său **personal.** Dumnezeu îl informează, aşadar, pe om în permanenţă că acesta trebuie să accepte şi să iniţieze în mod necesar comuniune personală cu el (în caz contrar comunicaţia nu ar mai fi constitutivă, ori s-a stabilit că ea este aşa).

Comuniunea indirectă se realizează prin intermediul făpturilor, în cadrul comunicaţiei constitutive cu acestea. Ea se manifestă în general prin poruncile pe care le dă Dumnezeu în legătură cu diferitele făpturi şi în mod special cu interdicţia de a mânca din pomul cunoaşterii binelui şi răului.[36] Se vede tocmai în acest caz anume, din ansamblul desfăşurării lui, felul în care se realizează formula indirectă de comunicaţie: în Facere 2, 17 se transmite informaţia — poruncă în legătură cu un sistem din cadrul Existenţei Create,

---

34 Comunicaţia constitutivă are un caracter continuu şi nu punctual, cu intermitenţe, aşa încât se poate vorbi de o permanenţă a ei.

35 În teoria sistemelor se afirmă cu claritate că informaţia pe care o primeşte un sistem de la un altul reflectă structura informaţională a emiţătorului. În cazul de faţă ansamblul comunicaţional dintre Dumnezeu şi făpturi şi la nivelul Existenţei Create reprezintă o asemenea intrare comunicaţională, care trebuie să se întemeieze pe o realitate similară la nivelul lui Dumnezeu, care se dezvăluie astfel a fi el însuşi o realitate comunicaţională. Continuarea acestui raţionament duce în final la revelarea caracterului triadic şi comunitar al lui Dumnezeu.

36 Subliniez în legătură cu aceasta că exercitarea stăpânirii potrivit poruncii din Fac. 1, 28 reprezintă, fără excepţie, o comunicaţie indirectă, similară cu cea realizată în cazul pomului cunoaşterii, chiar dacă implicaţiile sunt diferite.

indicîndu-se şi cele două posibilităţi de răspuns la care poate recurge omul şi consecinţele lor — acceptarea poruncii înseamnă viaţă, respingerea ei moarte (**Iar din pomul cunoştinţei binelui şi răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreşit**). Cap. 3, 1—19 relatează mult mai amănunţit modul în care a fost dat acest răspuns şi consecinţele sale. Rezultă cât se poate de clar că aici este vorba de un sistem comunicaţional real, realizat însă prin intermediarul pe care îl reprezintă porunca referitoare la relaţia omului cu un element al Existenţei Create. Consecinţele catastrofale ale încălcării poruncii subliniază valoarea acestui tip de comunicaţie, caracterul său constitutiv.

Cele două modalităţi de comuniune descrise aici, atât cea directă, cât şi cea indirectă, sunt realizate într-o primă instanţă maximal, adică omul răspunde interogaţiei care îi parvine de la Dumnezeu cu totalitatea informaţiilor care i-au fost puse la dispoziţie în acest scop încă din primul moment al întemeierii sale. Se va vorbi în acest caz de o **comuniune integrală** între el şi Creatorul său.[37] Referatele biblice ne arată fără echivoc că ea nu a putut fi realizată decât relativ puţin timp, şi totuşi chiar şi numai enunţarea ei are o valoare excepţională, paradigmatică, în perspectiva oricărui efort de comuniune viitoare. De reţinut este însă faptul că momentul acesta iniţial nu are doar un caracter exemplar, ci reprezintă o primă realitate a umanului, cu repercursiuni esenţiale asupra tuturor celorlalte faze din evoluţia lui. La fel de importantă este, după cum se va vedea, şi pentru înţelegerea problemei pe care am abordat-o în prezentul studiu.

În text se găsesc mai multe expresii, implicite, ale acestei comuniuni iniţiale. Una dintre ele apare în Fac. 1, 31: **Şi a privit Dumnezeu toate câte a făcut şi iată erau bune foarte.** Acest calificativ se aplică şi caracterului dialogal al omului, adică comuniunii cu Dumnezeu în care este inclus acesta. Iată şi o alta, realizată de data aceasta prin coroborare cu alte versete din aceeaşi carte a Facerii şi unele elemente simbol: 2, 25: **Adam şi femeia lui erau amândoi goi şi nu se ruşinau 3, 7: ... au cunoscut că erau goi... şi şi-au făcut acoperăminte.** 3, 8: **...s-au ascuns Adam şi femeia lui de faţa lui Dumnezeu printre pomii raiului.** 3, 10: **...am auzit glasul Tău în rai şi m-am temut, căci sunt gol, şi m-am ascuns.** Versetele din capitolul trei se referă la situaţia omului căzut, semnalând de fiecare dată acoperirea goliciunii. Aceasta din urmă devine prin contrast semn distinctiv al comuniunii integrale anterioare. Textul scripturistic nu lasă nici umbră de îndoială asupra existenţei ei la acest nivel al istoriei neamului omenesc.

În ce priveşte relaţiile cu celelalte făpturi, afirmăm, fără a intra în detalii exegetice, că şi ea este integrală. Această afirmaţie se referă în mod special la relaţiile interumane, textul scoţând în evidenţă caracterul lor personal (primii oameni iniţiază intenţionat unul faţă de celălalt sisteme comu-

37 Semnul vizibil al comuniunii integrale este comunicaţia prin văz şi cuvânt. Ea nu apare niciodată în latura ei pozitivă, ci doar în cea negativă, după cum se va vedea mai jos, când vom vorbi de parţializarea comunicaţiei. Pentru m ment este însă important să se reţină că integralitatea implică aici atât văzul cât şi cuvântul, cu alte cuvinte omul întreg.

nicaţionale prin care se definesc reciproc — a se vedea Fac. 2, 23 şi 3, 6) şi evidenţiind o comuniune integrală foarte clar enunţată în planul Existenţei Create (cf. 1, 27: **Şi a făcut Dumnezeu pe om... a făcut bărbat şi femeie**; 2, 22: **Iar coasta luată din Adam a făcut-o Domnul Dumnezeu femeie**; 2, 23: **...ea se va numi femeie pentru că este luată din bărbatul său**; 2, 24: **...omul... se va uni cu femeia sa şi vor fi amândoi un trup**). Cu aceasta am încheiat această sumară prezentare a relaţiilor comunicaţionale de început, fundamentale cu care ne confruntă Sf. Scriptură, reţinând caracterul integral al comunicaţiei. Ele configurează un sistem comunicaţional vast, cu două planuri existenţiale distincte, unul al lui Dumnezeu — Existenţa Creatoare, celălalt al Existenţei Create, şi cu o dinamică a informaţiei precis trasată şi cuantificată între cele două planuri şi în interiorul celui de-al doilea. Subliniem că stabilitatea traiectoriilor şi valorilor informaţionale este dată în cazul tuturor făpturilor, şi în mod special al omului, care ne interesează cu deosebire, de informaţia pe care au primit-o de la Dumnezeu prin întemeiere. În perspectiva acestei dinamici precis conturate prin întemeiere comunicaţia omului cu Dumnezeu (directă şi indirectă) şi cu celelalte făpturi din propriul plan existenţial (inclusiv cu ceilalţi oameni) este constitutivă pentru el în ce priveşte conţinutul şi volumul ei. **Natura umană este definită de comuniunea constitutivă cu Dumnezeu, având parametri calitativi şi cantitativi stabili, pe care omul trebuie să-i atingă în virtutea finalităţii sale.** Ceea ce se şi întâmplă în primul, şi, vai, prea scurtul răstimp de viaţă a omului, la care ne-am oprit până acum. În orice caz, implicaţiile integralităţii constitutive sunt deosebit de importante pentru aprecierea vieţii religioase a omului, însă nu-şi arată întreaga pondere decât în raport cu o altă faţă a umanului, care s-a transformat în realitatea lui de zi cu zi. Vom reveni de aceea la ele doar după ce ne vom fi oprit la aceasta.

În referatele biblice asupra creaţiei suntem confruntaţi, din păcate, nu doar cu acest răstimp de schimb informaţional integral, ci şi cu o a doua fază fundamentală din istoria omului, în care comuniunea în mod special şi comunicaţia în general se parţializează. Începutul acestui proces de parţializare, cu multe, foarte multe reluări până în zilele noastre, a fost făcut de evenimentul îndeobşte cunoscut ca **păcat strămoşesc**, care reprezintă evident o parţializare a comuniunii, după cum rezultă, printre altele, şi din versetele menţionate anterior (3, 7—8; 3, 10) în legătură cu integralitatea comuniunii. Sensurile acestei căderi sunt multiple. În ce ne priveşte nu îi vom evidenţia decât trei aspecte, subliniind că ea nu este egală cu o întrerupere integrală a comunicaţiei dintre Dumnezeu şi om.

Prima constatare care se impune este că omul încalcă porunca, adică se sustrage, în parte cel puţin, comunicaţiei indirecte, datorită intervenţiei unui factor extern, şarpelui, al cărui succes nu poate fi explicat decât printr-o superioritate informaţională clară faţă de om şi celelalte sisteme ale Existenţei Create pe care le-am avut în vedere până acum. Având în vedere faptul că în raport cu acestea omul, chipul lui Dumnezeu, reprezintă cu certitudine suprasistemul informaţional, respectiva sursă informaţională trebuie căutată în singura zonă a creatului la care nu ne-am referit până acum,

respectiv **în cerul** din Fac. 1, 1. Este vorba, deci, de o ființă creată, însă fără componente materiale, deoarece nu este inclusă în procesul de structurare al Pământului.

Se poate constata apoi că prin încălcarea poruncii la nivelul comunicației indirecte nu s-a produs o suspendare a comuniunii ci o parțializare a ei. În sensul acesta semnalăm faptul că deși imediat după ce mănâncă fructul oprit oamenii se ascund de la fața lui Dumnezeu, ei continuă să dialogheze cu el. Aceasta înseamnă în termeni comunicaționali că dintre cele două elemente ale comuniunii integrale a dispărut, ce-i drept, unul, cel vizual, însă a rămas al doilea, cel verbal.[38] Se va vedea, de altfel, în paragrafele următoare, că integralitatea inițială a fost profund afectată.

În al treilea rând observăm că în urma modificărilor intervenite în dinamica informațională, atât în ce privește traiectoriile cât și valorile acesteia, Dumnezeu îi fixează omului un nou cadru existențial, corespunzător noului său statut (notăm în această direcție că Dumnezeu este cel care le face oamenilor și primele haine: Fac. 3, 21: **... Domnul Dumnezeu ... i-a îmbrăcat**).

Iată că suntem confruntați, așadar, cu două situații distincte, respectiv cu o comuniune integrală și una parțială între Dumnezeu și om. Pentru clarificarea temei pe care ne-am propus-o trebuie văzut cum se raportează una la cealaltă, respectiv parțialul la integral, din punct de vedere al conținutului informațional și al volumului de informații vehiculate, ținând seama de faptul că, după cum s-a arătat anterior, schimbul informațional dintre Dumnezeu și diferitele făpturi este **constitutiv** pentru acestea, face parte din natura dată lor de Dumnezeu prin întemeiere. Acum este momentul să subliniem încă o dată anumite aspecte deosebite ale acestui calificativ cu caracter esențial, care va fi folosit aici în mod special pentru comuniunea dintre Dumnezeu și om, privită mai întâi în dimensiunea ei integrală. În sensul acesta vom căuta să stabilim care sunt implicațiile lui pentru conținutul și cantitatea schimbului informațional atât în momentul de recepție, cât și în cel de emisie informațională.

Ne vom referi pentru început la conținutul comunicațional, respectiv la receptarea informației de către om, atât pe cale directă, cât și indirectă. Prima constatare care se poate face este că din moment ce comunicația îi este constitutivă omului, adică îi este dată prin întemeiere și el nu poate ființa fără ea, acest canal de recepție va fi întotdeauna accesibil acestui tip de informații, omul va primi de la Dumnezeu acele informații care îi conferă caracterul personal și îl fac capabil de comuniune. Chiar și atunci când se produce o parțializare a comunicației dintre cele două sisteme, cum este cazul în capitolul trei din Cartea Facerii, intrările informaționale pe această traiectorie ar trebui să supraviețuiască, altminteri nu ar mai fi constitutive. Ne putem imagina în acest sens chiar și o situație limită în care omul ar dori să renunțe complet la comunicația cu Dumnezeu. Nici în acest caz extrem

---

38 Suspendarea contactului vizual se realizează doar din perspectiva omului, ea constituie o imposibilitate logică în ce-L privește pe Dumnezeu. In mod concret ea se realizează prin retragere în spatele unor făpturi, care în loc să-L descopere omului pe Dumnezeu i-l ascund.

el nu va putea suspenda recepția informației venite de la Dumnezeu, deoarece o astfel de suspendare ar echivala cu dispariția sa din planul existenței.[39] **Se va putea vorbi, desigur, de o parțializare a recepției informaționale, dar niciodată de suspendarea ei, așa încât omul va ști în orice situație, chiar dacă foarte neclar, că își datorează existența unei surse exterioare lui și că aceasta îl cheamă la comuniune cu ea.** Acestea sunt implicațiile **constitutivului** pentru recepția conținutului informațiilor care îi parvin omului din partea lui Dumnezeu.

În chip similar se comportă și emisia conținutului informațional orientat de om spre Dumnezeu. Și ea este **constitutivă**. Aceasta înseamnă că omul transmite cu necesitate informații prin care răspunde interogației venite de la Dumnezeu și prin care inițiază el însuși sisteme de comunicație cu acesta, relevându-și astfel caracterul său personal și comunitar. Subliniem faptul că din constitutiv face parte și orientarea foarte clară a comunicației spre Dumnezeu, el reprezintă finalitatea informației emise de om. Reluând argumentarea anterioară se poate afirma că și în condițiile unei diminuări a schimbului informațional emisia aceasta va persista în mod necesar sub amândouă aspectele ei. Dialogul care are loc între Dumnezeu și om după căderea acestuia constituie cea mai bună dovadă pentru cele spuse aici. Afirmăm, cu alte cuvinte, că în momentul în care ar înceta să emită informații cu caracter personal omul nu ar mai fi om, însă o astfel de opțiune îi depășește posibilitățile de acțiune, deoarece ar contraveni unei întemeieri pe care nu și-a dat-o el însuși. Se poate afirma, așadar, fără nici un echivoc că **și în noul cadru existențial, în care este așezat după căderea în păcat, omul se va adresa în mod necesar lui Dumnezeu, chiar dacă în forme din ce în ce mai parțiale, ceea ce înseamnă că se menține conținutul comuniunii integrale, acesta continuă să facă parte din natura omului ca adevărată finalitate a tuturor acțiunilor sale comunicaționale esențiale.**

Înainte de a ne orienta spre volumul fluxului comunicațional, cel de-al doilea aspect al calificativului constitutiv, am dori să facem niște considerații esențiale referitoare la natura informației. Până acum am folosit acest termen oarecum nediferențiat, ca și cum unitățile informaționale care circulă pe diferite traiectorii ar fi absolut identice. Procedeul acesta, la care am recurs pentru a asigura o mai mare transparență a argumentării, este, de altfel, și justificat, într o oarecare măsură, deoarece fără o relativă identitate a unităților informaționale nu s-ar putea realiza echivalarea informațională, care reprezintă un procedeu esențial la care ne vom referi ulterior. Însă pentru a evita simplificările și a putea opera anumite nuanțări esențiale, trebuie aplicat identității informaționale și un corectiv, care constă în faptul că informația, până la un moment dat aceeași, este modelată inconfundabil în cadrul fiecărei relații în mod specific, în funcție de sistemele care participă la un sistem de comunicație anume, așa încât, informația emisă de Dumnezeu nu poate fi confundată niciodată cu cea emisă de o făptură, indiferent care ar fi ea. Aceasta înseamnă la modul foarte general

39 Dispariția din sfera existenței nu echivalează, firește, cu sinuciderea, care nu reprezintă din punct de vedere creștin o ieșire din planul existenței, ci doar distorsionarea modului natural de configurare a acestuia.

că fiecare sistem de comunicaţie conferă un caracter specific, inconfundabil informaţiei care circulă de la un sistem la altul, iar organele de recepţie şi emisie informaţională sunt specializate pentru a sesiza această specificitate. Sigur că şi sistemul comunicaţional dintre Dumnezeu şi om se va comporta în mod similar, adică va imprima o pecete cu totul aparte fiecărei unităţi informaţionale care îl constituie. Atunci când am afirmat că pentru om este constitutivă comunicaţia cu Dumnezeu, am aplicat acest calificativ nu unei informaţii neutre şi universale, ci acelui tip special care conturează acel ansamblu numit comuniune. Prin coroborare cu cele spuse despre caracterul constitutiv al comuniunii ni se impune, aşadar, şi concluzia că **pentru om este constitutivă şi receptarea unui anumit tip de informaţie din partea lui Dumnezeu şi emisia unei informaţii specifice spre el, ceea ce ne permite să vorbim de o informaţie specifică Dumnezeu-om.**

S-a văzut din cele spuse mai sus că şi în cazul unei parţializări a comuniunii conţinutul ei persistă în ambele direcţii, ceea ce indică o evidentă continuitate sub raport calitativ. S-ar părea că această simplă constatare clarifică raportul dintre cele două situaţii. Cu siguranţă că este aşa, cel puţin în oarecare măsură, iar câştigul epistemic astfel dobândit nu este în nici un caz de neglijat, deoarece **ne indică un prim temei pentru identificarea unei unităţi a manifestărilor religioase la nivelul tuturor oamenilor**. Se poate observa că analiza caracterului constitutiv al comunicaţiei sub aspectul conţinutului a dus la un rezultat foarte important. Vom trece acum la cel de-al doilea aspect, la cel cantitativ.

S-a arătat mai sus[40] că schimbul informaţional dintre Dumnezeu şi făpturi, este constitutiv pentru acestea în anumite limite informaţionale. Afirmaţia se aplică, fireşte, şi omului. Ce înţeles are ea în cazul lui? Ea indică existenţa unor valori stabile ale recepţiilor şi emisiilor sale informaţionale provenite de la Dumnezeu şi orientate spre El, valori pe care le-a primit de la creatorul său prin întemeiere şi pe care nu le poate influenţa, care scapă puterii sale de control. Permanenta raportare la valorile date prin întemeiere ne duce la o constatare cu valoare de principiu, şi anume că **sub raportul cantităţii de informaţie care este vehiculată pe diferitele sale traiectorii, sistemul de comunicaţie global nu poate suferi modificări, el rămâne în mod necesar egal cu sine însuşi.** Se va vorbi în acest caz de un **principiu al constanţei informaţionale.**

Constanţa informaţională defineşte în primul rând comuniunea integrală, în cadrul căreia omul receptează toate cele o sută de unităţi informaţionale, identificându-L pe Dumnezeu ca sursă a lor, şi emite spre El celelalte o sută care configurează emisia. Ce se întâmplă însă în situaţia în care se produce o evidentă parţializare a comuniunii, adică în situaţia cu care suntem confruntaţi în capitolul trei al Cărţii Facerii, ca moment iniţial al ei, şi apoi de-a lungul întregii istorii a neamului omenesc până la întruparea Domnului Iisus Hristos? Întrebarea aceasta este cu atât mai justificată, cu cât termenii **integral** şi **parţial** au o foarte clară trimitere cantitativă, ei reprezintă nişte determinări ale fluxului informaţional tocmai în funcţie de criteriul aflat în discuţie. Interogaţia care ni se impune în acest

40 Cf. supra p. 474.

caz este dacă însuşi termenul de **parţializare** nu contravine cumva principiului constanţei informaţionale enunţat mai sus. Răspunsul nu poate fi decât unul singur: din moment ce acel principiu avea drept conţinut **integralitatea** comunicaţiei, iar Geneză 3 se referă la **parţializarea** ei, este evidentă contradicţia dintre cazul general stipulat de principiu pe baza primelor două capitole ale textului biblic şi cel special la care ne trimtie capitolul următor. Suntem confruntaţi aici cu o dificultate epistemică serioasă, deoarece fie admitem că un caz particular poate fi în contradicţie cu cel general, căruia îi este subordonat, ceea ce contravine principiului deja menţionat al logicii clasice, cunoscut sub numele de **dictum de omni,** acest text scripturistic esenţial fiind în acest caz contradictoriu, ceea ce este inacceptabil în acest context, fie admitem că cele două situaţii sunt total diferite, că între ele nu există nici o conexiune logică reală, ceea ce contravine ordinii evenimentelor relatate în text. Există însă şi o a treia alternativă care soluţionează pe plan teoretic această dificultate la o primă vedere insurmon- şi despre care credem că este în acelaşi timp clar documentată în text. Asupra ei ne vom apleca în cele ce urmează.

Soluţia constă în a admite posibilitatea ca într-un sistem închis oarecare o parte a fluxului informaţional cu un anumit specific să fie deturnată din direcţia ei naturală, orientată spre un anumit sistem, şi să fie îndreptată spre un alt sistem prezent în model. Vom denumi această operaţie de comutare a fluxului comunicaţional dintr-o direcţie într-alta **echivalare informaţională.** Aceasta înseamnă că pe de o parte s-ar produce o parţializare a comunicaţiei, iar pe de alta că s-ar respecta şi principiul integralităţii numerice a informaţiei. Cantitatea de informaţie care circulă în sistem rămâne aceeaşi, se modifică doar orientările anumitor conţinuturi specifice spre nişte circuite nespecifice.[41]

Posibilitatea descrisă mai sus nu are doar un caracter teoretic, general sistemic, ci îşi găseşte o aplicare imediată în textul scripturistic. Pentru a concretiza posibilităţile ei de aplicare în acest context reamintim o foarte importantă constatare făcută anterior: **Comuniunea dintre Dumnezeu şi om nu poate fi niciodată anulată. De aceea se va putea vorbi întotdeauna numai de parţializarea ei.** Reprezintă însă oare această parţializare o micşorare a cantităţii de informaţie vehiculată în sistem? În nici un caz, pentru că această posibilitate este categoric exclusă de principiul constanţei informaţionale. Cu alte cuvinte, cantitatea informaţiei care circulă în mod real între Dumnezeu şi om s-a diminuat, însă în acelaşi timp se ştie cu certitudine că în ansamblul sistemului închis pe care îl reprezintă Existenţa nu se poate produce nici o pierdere de informaţie. În această situaţie se va aplica principiul echivalenţei energetice, care permite următoarea formulare extrem de importantă pentru întreaga noastră argumentaţie: **informaţia care circula anterior pe traiectoria Dumnezeu — om, a fost reorientată de acesta pe circuitele care îl leagă de celelalte făpturi.**

Acum este momentul să reamintim o mai veche constatare în confor-

---

41 Este vorba de o conservare a informaţiei, realizată în chip similar cu ajutorul *sublimării* lui Freud şi *echivalenţei energetice* a lui Jung. Cf. Sigmund Freud, *Abriß der Psychoanalyse*, V. Carl Gustav Jung, *Über die Energetik der Seele*, Rascher & CIE, Zurich 1928, capitolul „Die Erhaltung der Energie".

mitate cu care informaţia care circulă pe diferitele traiectorii ale Existenţei, între Dumnezeu şi Existenţa Creată şi în interiorul acesteia din urmă, nu este neutră, ci apare întotdeauna modulată specific în cadrul unui anumit sistem comunicaţional,[42] ceea ce face posibilă distincţia între informaţie Dumnezeu — om, om — Dumnezeu, om — om, om — alte făpturi, făpturi — om, făpturi — făpturi, fiecare dintre acestea cu un număr de forme individuale echivalent cu numărul de relaţii efective ale sistemului respectiv. (Pentru primele două vom folosi denumirea colectivă **informaţie Dumnezeu-om**). Pornind de la această caracteristică a informaţiei ni se impune din nou o constatare fundamentală, şi anume că **informaţia reorientată spre alte făpturi nu se asimilează celei care îl leagă în mod curent pe om de acestea, ci îşi păstrează caracterul distinct, obţinut printr-un proces de modulare în cadrul sistemului de comunicaţie Dumnezeu — om.**

Care sunt consecinţele reorientării unui set de informaţii specifice, modulate pentru comunicaţia cu Dumnezeu, spre alte făpturi ale Existenţei Create? Pentru a putea răspunde la această întrebare reamintim faptul că informaţia specifică are o finalitate proprie, deci o orientare spre un partener de comunicaţie anume, care a contribuit la modularea ei şi care îi corespunde în mod propriu. În cazul comuniunii integrale finalitatea aceasta îşi găseşte o împlinire firească, deoarece Dumnezeu corespunde în totalitate conţinutului acestei informaţii pe care El însuşi a întemeiat-o şi a modelat-o împreună cu omul, emiţătorul ei. În cazul celei parţiale lucrurile se comportă însă diferit. O parte din finalitate se realizează în cadrul acelei părţi a sistemului iniţial de comunicaţie despre care spuneam că nu poate să dispară niciodată din iniţiativa sau printr-o acţiune oarecare a omului. Putem aprecia că aici este vorba de o împlinire reală a finalităţii. În cazul celeilalte părţi a fluxului comunicaţional, care este reorientată spre făpturi, situaţia va fi cu totul alta. Informaţiile sunt îndreptate acum spre un sistem care nu le este propriu, care nu corespunde conţinutului lor. Există deci o discrepanţă între cantitatea şi calitatea informaţiilor care se îndreaptă spre sistemul respectiv, şi nivelul informaţional evident mai scăzut care i-a fost dat de Dumnezeu prin întemeiere. În acest caz nu se mai poate realiza însă o comunicaţie efectivă între om şi făptura sau făpturile spre care şi-a reorientat o parte a comunicaţiei cu Dumnezeu, pentru el constitutivă, ceea ce face să fie încălcat principiul constanţei informaţionale şi să nu se respecte finalitatea dată prin întemeiere. Pentru a se evita această răsturnare radicală a echilibrului informaţional din sistemul de ansamblu şi o acţiune umană împotriva propriei finalităţi, informaţia suplimentară, de tipul Dumnezeu-om, îşi va modela noul obiect, îi va imprima acele trăsături specifice lui Dumnezeu, care să-l facă capabil să realizeze un schimb informaţional

42 Repetăm că principiul echivalenţei informaţionale este foarte aproape înrudit cu cel cunoscut la Freud ca *sublimare*, iar la Jung ca *echivalenţă energetică*. Acolo era vorba de energie, aici de informaţie. Există însă şi o deosebire capitală între modul în care înţeleg cei doi psihologi *echivalenţa* şi cel în care este folosit principiul de noi. Pentru ei punctul de plecare este o energie psihică nestructurată, nediferenţiată, care se manifestă deodată în forme structurate. În interpretarea propusă de noi informaţia echivalată nu este la origine nestructurată, ci are, dimpotrivă, de la bun început şi păstrează în permanenţă un caracter specific, deci structurat.

integral. Omul, care dirijează în mod cu totul impropriu informaţia Dumnezeu-om spre o făptură incapabilă să o recepteze, îi conferă acesteia, la fel de impropriu, anumite trăsături specifice lui Dumnezeu, pentru a face posibilă comunicaţia. În felul acesta se produce o sacralizare iluzorie a făpturilor, care este percepută însă de om, autorul acestei acţiuni, ca un lucru perfect real, făpturile ajungând astfel să se substituie în percepţia sa lui Dumnezeu. Este cât se poate de limpede că omul care provoacă împuţinarea comuniunii iniţiale, realizând, de asemenea reorientarea ei parţială spre alte făpturi şi sacralizarea acestora, va nutri convingerea că primeşte din partea acestor făpturi, în fond iluzoriu, dar pentru el realmente revalorizate, şi transmite spre ele acele informaţii specifice caracteristice comunicaţiei sale constitutive cu Dumnezeu care reprezintă finalitatea întregii sale vieţi. Se poate afirma, în consecinţă că atunci când parţializează comuniunea sa cu Dumnezeu, omul, care trebuie să-şi menţină în mod necesar finalitatea sistemică, reorientează segmentul parţializat de informaţie specifică, de comuniune între Dumnezeu şi om, spre făpturi, acestea fiind astfel sacralizate şi substituite lui Dumnezeu.

Capitolul trei din Cartea Facerii prezintă cât se poate de pregnant principalele trei direcţii în care se realizează sacralizarea făpturilor prin echivalare informaţională. Noi le vom numi de la bun început, urmând să ne re-referim apoi pe scurt la fiecare în parte. Este vorba de reorientarea informaţiei specifice Dumnezeu-om spre forţe spirituale negative, spre sine însuşi şi spre celelate făpturi, în primul rând spre ceilalţi oameni.

Orientarea spre forţe spirituale negative. Pentru identificarea ei trebuie reamintit faptul că omul ajunge să refuze comunicaţia indirectă cu Dumnezeu în urma dialogului cu şarpele care îi sugerează acest mod de a proceda. În legătură cu acest dialog şi urmările lui facem următoarele constatări importante pentru problema care ne preocupă:

— Comunicaţia omului cu Dumnezeu este integrală până în momentul opţiunii împotriva ei. Integralitatea implică sesizarea tuturor sensurilor ei, ceea ce face de neînţeles orice opţiune negativă, care nu mai poate fi posibilă decât în urma intervenţiei unui factor exterior omului, care să conteste (ispita!) o parte din conţinutul informaţional pe care i-l transmite Dumnezeu omului. Acest factor exterior nu poate fi nici inferior, nici egal din punct de vedere informaţional cu omul ispitit, deoarece în primul caz îi este subordonat, deci nu-i poate influenţa opţiunile, nici egal, pentru că ar beneficia de acelaşi grad de înţelegere şi nimic mai mult. Rezultă de aici că din moment ce în calitatea sa de chip al lui Dumnezeu omul stăpâneşte toate celelalte făpturi şi că în aceeaşi calitate împărtăşeşte cu celălalt om aceeaşi înţelegere a comuniunii cu Dumnezeu, factorul exterior nu poate fi căutat în nici unul dintre aceste sectoare. Singurul domeniu al Existenţei Create unde mai poate fi găsit este lumea spirituală, însă în latura ei negativă, deoarece se opune comuniunii. Concluzia firească este că şarpele reprezintă tocmai lumea spirituală în latura ei negativă.[43]

---

43 Sfinţii Părinţi dezvoltă această idee, identificînd o întreagă ierarhie a spiritului negativ. Superioritatea informaţională a îngerilor buni sau răi este afirmată chiar în legătură cu acest text. Cf. de exemplu I. Todoran, *op. cit.*, p. 46.

— Dialogul cu șarpele duce la parțializarea celui cu Dumnezeu, omul renunță la un segment de sens transmis de Dumnezeu, înlocuindu-l cu altul receptat de la șarpe, prin care realizează, de altfel, și sistemul de comunicație cu ispititorul. Am arătat însă că pentru om este constitutivă realizarea schimbului informațional cu Dumnezeu și că orice informație specifică Dumnezeu-om nefolosită va fi echivalată, așa încât sistemul de comunicație dintre om și șarpe, respectiv diavol, nu reprezintă nimic altceva decât o astfel de echivalare.

— În termenii argumentației anterioare echivalarea aceasta reprezintă o sacralizare a șarpelui, a diavolului, lui i se atribuie niște determinări, niște competențe, cum ar fi, de pildă, cunoașterea consecințelor unei anumite fapte incluse în mod esențial în relația Dumnezeu-om, care aparțin de fapt lui Dumnezeu. Sacralizarea spiritului negativ nu depășește însă anumite limite, și după realizarea ei îl vedem pe om dialogând cu Dumnezeu. În felul acesta se poate afirma că din perspectiva omului și a sistemelor sale de comunicație **șarpele/diavol i se substituie în parte lui Dumnezeu, fără a-L putea înlocui în întregime, deoarece aceasta ar contraveni caracterului constitutiv al comuniunii omului cu Dumnezeu.**

Orientarea spre sine însuși. Pentru a o evidenția ne referim la două situații distincte. Prima este cuprinsă în cuvintele: **în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit** (Fac. 2, 17), după care nu urmează nici o replică negativă a omului, ceea ce echivalează cu acceptarea lor. Dumnezeu controlează aici în mod evident întreaga existență în cadrul a ceea ce se numește comuniune integrală.

Cea de a doua situație este dată de acceptarea posibilității de a nu muri și de a dobândi printr-o acțiune proprie un statut similar cu cel al lui Dumnezeu: **... veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul. De aceea femeia, socotind că rodul pomului este... vrednic de mâncat, pentru că dă știință, a luat din el...** (Fac. 3, 5—6). În versetul cinci este invocată posibilitatea unui control uman al existenței, al asumării parțiale a identității Creatorului (parțial pentru că omului i se propune nu să fie singur Dumnezeu, ci ca Dumnezeu). În versetul șase posibilitatea amintită este acceptată în mod explicit.

Confruntarea celor două stiuații evidențiază cu deosebită pregnanță transferul de informație specifică Dumnezeu-om spre om însuși și o implicită sacralizare a acestuia, omul își asumă atribute sistemice de control specifice în exclusivitate lui Dumnezeu. Că această asumare are repercursiuni reale este clar specificat în cap. 3, 22: **Iată, Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele și răul.** Efectul acestei cunoașteri este exact invers față de cel scontat, adică duce la o sensibilă diminuare a controlului pe care-l exercita omul asupra unui anumit sector al Existenței Create, însă aceasta nu afectează cu nimic valoarea de adevăr a constatării că Adam se sacralizează pe sine însuși.

Orientarea spre celelalte făpturi. Pentru a o putea documenta ne referim la întâlnirea omului cu Dumnezeu în grădina raiului, după ce a mâncat din pomul cunoașterii și a refuzat astfel comuniunea indirectă cu Dumnezeu. Parțializarea comuniunii este indicată aici de faptul că omul vorbește cu Dumnezeu fiind ascuns între pomii raiului, refuzând deci comunicația

vizuală și menținând-o pe cea verbală. În intenția omului, cu totul iluzorie, de altfel, pomii au în această situație un efect de ecranare, de întrerupere a unui anumit aspect al comunicației. Lăsând la o parte orice alte considerații în legătură cu această intenție și cu eventualele ei consecințe, ne întrebăm doar cum este posibil să li se atribuie pomilor[44] capacitatea de a realiza ecranarea comunicațională.

Pentru a putea da un răspuns adecvat trebuie stabilit în câteva cuvinte semnificația ecranării în acest context. Rolul ecranului este în cazul acesta de a prelua o parte din informația care se îndreaptă spre Adam și pornește de la el spre Dumnezeu. Absorbția presupune însă capactiatea reală de a controla fluxul informațional, de a-l influența într-un fel oarecare, ceea ce înseamnă că ecranul are un grad ridicat de complexitate informațională, corespunzător informației specifice pe care o modelează, adică adecvat comuniunii existente între Dumnezeu și om. Primii oameni atribuie, după cum se știe, pomilor funcția aceasta așa de importantă a ecranării. Reamintim însă că în textul scripturistic de care ne ocupăm pomii fac parte din ambianța restrânsă a omului, sunt supuși ca atare controlului său, reprezintă un sistem informațional net subordonat, care nu poate aspira în nici un chip la un statut funcțional care-i depășește cu mult datele de întemeiere. Și în acest caz se repetă întrebarea: cum de le poate atribui omul capacitatea de ecranare a informației specifice Dumnezeu-om? În urma clarificărilor de mai sus răspunsul nu poate fi decât unul singur: prin atribuirea unei potențe comunicaționale care nu le este proprie prin întemeiere. Pomii sunt substituiți de către om în parte lui Dumnezeu, sunt sacralizați, însă nu numai ei, ci și toate celelate făpturi pe care le reprezintă aici și care sunt toate subordonate omului.

Acestea sunt, după cum s-a văzut, cele trei direcții fundamentale în care se realizează, în conformitate cu textul analizat din Sfânta Scriptură, reorientarea comuniunii constitutive dintre Dumnezeu și om din făgașul ei firesc spre diferitele făpturi ale Existenței Create. Le-am analizat separat, pe fiecare, pentru a le putea pune mai ușor în evidență, prin interrelaționare ele constituie însă în ansamblul relatării biblice un proces unitar al echivalării, în care fiecare are o coloratură specifică. În această perspectivă preeminentă este orientarea omului spre sine însuși, opțiunea în favoarea ei duce în mod nemijlocit la parțializarea comuniunii cu Dumnezeu. Pentru ca să se ajungă însă aici omul a trebuit să asculte în prealabil glasul șarpelui și să se orienteze spre el, ceea ce arată că acest tip de echivalare o condiționează pe prima, chiar dacă aceea pare să reprezinte finalitatea ultimă a întregului proces. În mod concret primele două echivalări devin vizibile prin cea de a treia, în care informația specifică Dumnezeu-om se îndreaptă spre făpturile care constituie, de fapt, ambianța extinsă și restrânsă a omului. Se observă, deci, cu claritate în ce mare măsură se conjugă între ele cele

44 În cele ce urmează ne vom referi doar la primul dintre sensurile simbolice ale pomilor, așa cum au fost prezentate ele anterior. Ar fi interesant să fie incluse și celelalte în această interpretare, însă astfel s-ar depăși cu mult limitele, și așa prea extinse, ale prezentei lucrări, fără a se deschide niște perspective de înțelegere cu totul noi. Firește că în acest caz ar fi posibile o serie de nuanțări la care trebuie însă să renunțăm.

trei reorientări ale schimbului informaţional natural dintre Dumnezeu şi om.

Cu aceasta am încheiat analiza modelului comunicaţional pe care îl configurează primele trei capitole din Sfânta Scriptură, model considerat atât în dimensiunea integrală cât şi în cea parţială a comunicaţiei, respectiv comuniunii dintre Dumnezeu şi om. În cele ce urmează vom recapitula foarte pe scurt cele mai importante rezultate obţinute:

— Primele trei capitole din Cartea Facerii descriu constituirea şi modul de funcţionare al unui sistem închis, alcătuit dintr-o serie de sisteme între care există nişte relaţii comunicaţionale constitutive, extrem de precis definite de Dumnezeu prin întemeiere în ce priveşte conţinutul şi cantitatea informaţiilor care circulă între diferitele sisteme.

— Pentru relaţiile existente între Dumnezeu şi om şi între oameni s-a folosit termenul **comuniune.** În primele două capitole suntem confruntaţi cu funcţionarea integrală a sistemului, în conformitate cu valorile sale de întemeiere, în consecinţă şi cu o **comuniune integrală** între Dumnezeu şi om. Extrem de important este faptul că această comuniune integrală este **constitutivă** pentru natura omului atât în ce priveşte conţinutul cât şi cantitatea informaţiei Dumnezeu-om care o constituie. Integralitatea comunicaţiei, şi implicit a comuniunii, reprezintă o exigenţă inevitabilă impusă de aşa-numitul principiu al constanţei informaţionale.

— Capitolul trei ne pune în faţă realitatea parţializării acestei comuniuni prin opţiunea şi acţiunea omului, care se sustrage într-o oarecare măsură comunicaţiei indirecte, şi apoi şi celei directe cu Dumnezeu.

— Analiza textului demonstrează că parţializarea comunicaţiei nu poate fi niciodată sinonimă cu suspendarea conţinutului ei, indiferent de amploarea opţiunilor omului în acest sens, altminteri nu ar mai fi constitutivă.

— Sensul parţializării este că doar o parte a informaţiei specifice Dumnezeu-om mai circulă pe traseul indicat ei prin întemeiere. Principiul constantei informaţionale reclamă însă ca această informaţie specifică să rămână stabilă din punct de vedere cantitativ. În consecinţă informaţia eliminată de pe traseul iniţial va fi orientată în mod necesar spre alte sisteme, respectiv spre făpturi, printr-o aşa-numită **echivalare informaţională,** pentru a realiza, în acest mod impropriu (care nu este însă perceput ca atare) propria finalitate sistemică.

— Echivalarea informaţională nu implică doar reorientarea informaţiei specifice spre făpturi, ci şi o revalorizare, în fond inadecvată, a acestora pentru a putea face faţă noilor parametri de comunicaţie. Omul le atribuie în acest proces făpturilor trăsături specifice lui Dumnezeu, în felul acesta le **sacralizează.**

— Falsa sacralizare este clar evidenţiată în capitolul trei al Cărţii Facerii, unde se şi arată că este vorba de un proces unitar, pe care omul îl realizează orientând informaţia Dumnezeu-om spre spiritul negativ al Existenţei Create, spre sine însuşi şi spre celelalte făpturi.

Încercând, în fine, o evaluare de ansamblu a comuniunii se constată că pe parcursul celor două faze distincte din evoluţia modelului diferitele forme de comuniune prezintă similitudini şi diferenţe în ce priveşte can-

titatea şi calitatea schimbului informaţional realizat. Ne vom referi succesiv la ambele categorii.

În ce priveşte cantitatea comuniunii se observă că ea păstrează nişte valori constante, atât în faza integrală, cât şi în cea parţială. Diferenţa dintre cele două momente rezultă din traiectoriile pe care sunt realizate. Cea integrală se desfăşoară în cadrul sistemului constitutiv de comunicaţie direct şi indirect cu Dumnezeu, deci pe traiectoria ei firească, cea parţială în bună măsură în cadrul sistemului de comunicaţie cu făpturile, constitutiv şi el, dar nu pentru acest tip de informaţie specifică. Aşadar, dincolo de această identitate globală iese în evidenţă marea diferenţă referitoare la fiecare traiectorie luată în parte.

Apropierea dintre cele două modalităţi de comuniune include şi numeroase, aş zice esenţiale suprapuneri de conţinut, însoţite de la fel de importante nesimilitudini. Elementele comune rezultă în primul rând din constatarea fundamentală că un segment esenţial al comuniunii iniţiale nu poate fi niciodată deturnat din traiectoria sa firească. În al doilea rând ele decurg din însuşi conţinutul informaţiei echivalate: deşi se adresează în mod cu totul impropriu şarpelui, omului însuşi sau unei alte făpturi, conţinutul informaţional este acelaşi cu cel întâlnit în faza integrală, diferă doar obiectul spre care este dirijat. Conţinutul acesta comun are un caracter obiectiv, el reprezintă o realitate ontică. Diferenţele vizează partenerul de comunicaţie al omului: în primul caz el se orientează, cât se poate de firesc, exclusiv spre Dumnezeu, în al doilea informaţia specifică este îndreptată total nefiresc spre cele trei grupuri de făpturi amintite. Aici este extrem de vizibilă distorsionarea situaţiei comunicaţionale de ansamblu: fără să aibă această calitate, omul atribuie anumitor făpturi un statut ontic care nu le este propriu, care nu le poate aparţine, şi se comportă apoi faţă de ele ca şi cum atribuirea ar fi nu numai legitimă, ci ar avea repercursiuni ontice reale.

Consideraţiile pe care le-am făcut mai sus încheie analiza raporturilor comunicaţionale majore din cadrul Existenţei, aşa cum au fost identificate ele în primele trei capitole ale Cărţii Facerii. A sosit momentul să se aprecieze măsura în care ele aruncă o lumină asupra problemei pe care ne-am propus să o rezolvăm, şi anume asupra raportului dintre unitatea vieţii religioase şi pluralitatea formelor ei de expresie. Înainte de a proceda la această evaluare trebuie făcută o precizare terminologică, de natură să scoată deîndată în relief modul în care a fost soluţionată problema care ne preocupă. Este vorba de sintagma **viaţă religioasă**. Pe aceasta o asimilăm în general comuniunii dintre Dumnezeu şi om, în faza ei integrală şi cea parţială, cu începutul acesteia din urmă fiind confruntaţi în Cartea Facerii, capitolul 3. Ea continuă să se manifeste apoi pe parcursul întregii istorii a mântuirii, găsindu-şi integralitatea originară în persoana şi lucrarea Domnului Iisus Hristos, care o şi realizează în mod maxmial. **Vom înţelege deci prin viaţă religioasă orice formă de realizare a comuniunii dintre Dumnezeu şi om, ştiind că din momentul încălcării poruncii de a mânca din pomul cunoaşterii, până la Domnul Hristos, iar după aceea în afara vieţii în el, ea nu mai poate fi decât parţială.** Cu alte cuvinte, termenul va fi folosit în realitate

exclusiv pentru comuniunea parţială. Manifestările ei, extrem de variate, includ, pe lângă religiile clar structurate, şi o serie întreagă de formule individuale de comuniune, însă asupra acestei idei vom reveni mai jos. Aici este suficient să indicăm suprapunerea vieţii religioase, şi a feluritelor ei forme de manifestare, cu comuniunea parţială.

După aceste din urmă precizări evaluarea pe care ne-am propus-o este lesne de făcut. Pentru a o putea realiza este suficient să amintim faptul că textul la care ne-am referit mereu are un caracter exemplar, determinare ce se referă în primul rând la constatarea că Existenţa, aşa cum apare ea în Facere 1—3, constituie un sistem închis, cu o dinamică informaţională precisă, pe care am încercat să o punem în evidenţă. Atributele şi realităţile sistemice şi comunicaţionale pe care le-am identificat nu definesc însă numai acest sistem anume, ci şi toate celelalte sisteme închise, inclusiv toate formele de manifestare ale vieţii religioase, despre care am spus de la bun început că reprezintă nişte sisteme de acest fel.

Determinarea se referă în al doilea rând la o consecinţă a acestei similitudini între sistemul închis analizat şi toate celelalte manifestări religioase care reprezintă, după cum spuneam, şi ele sisteme închise. Mă refer la posibilitatea de a extinde rezultatele obţinute în contextul primelor capitole ale Cărţii Facerii asupra tuturor situaţiunilor de acest fel, fiecare dintre ele introducând în modelul iniţial un element specific prin care este individualizată.

Primul pas al evaluării ne confruntă cu problema măsurii în care viaţa religioasă se raportează la ansamblul modelului comunicaţional pe care l-am identificat în textul scripturistic sau doar la o parte a lui. Răspunsul nostru la această posibilă interogaţie nu poate fi decât unul singur: datorită identităţii de principiu a vieţii religioase cu comuniunea parţială, pentru a o putea încadra într-o perspectivă de ansamblu coerentă trebuie folosită ca punct de referinţă permanent şi în cazul ei comuniunea integrală dată omului prin creaţie, aşa cum este descoperită ea în textul scripturistic analizat[45]. Rezultatele obţinute în acest context vor constitui criteriul permanent de apreciere şi pentru toate formele posibile de viaţă religioasă.

Prin raportare la comuniunea integrală, în primul rând, iar apoi prin receptarea celorlalte rezultate ale analizei întreprinse până acum, se poate afirma că manifestările vieţii religioase prezintă cele două trăsături fundamentale pe care le-am putut sesiza în cazul comuniunii parţiale a omului cu Dumnezeu: pe de o parte un filon comun foarte uşor de identificat, pe de alta numeroase deosebiri.

Elementul comun reprezintă un dat ontic incontestabil şi are două componente distincte. Este vorba mai întâi de acea parte a comuniunii constitutive dintre Dumnezeu şi om care nu poate fi niciodată suspendată, despre

45 Această comuniune este realizată integral doar de Domnul Iisus Hristos, care devine astfel el însuşi izvor şi criteriu al oricărei comuniuni de acest fel. Aici ne-am referit însă intenţionat la un moment de început, caracteristic, prin structura sa, oricărei formule de viaţă religioasă, chiar şi în varianta ei cea mai simplă, nutrind convingerea că în început sunt date liniile esenţiale care conturează într-un viitor oarecare ansamblul.

care spuneam că reprezintă o permanenţă a existenţei umane. Pe lângă acest conţinut comunicaţional autentic, propriu naturii omului, apare însă şi conţinutul comun al comuniunii echivalate, la fel de reală şi ea, deşi greşit orientată. Aceste două elemente comune esenţiale explică motivul pentru care viaţa religioasă din toate timpurile prezintă anumite izomorfisme, uneori izbitoare. Se poate afirma, aşadar, că **unitatea formelor de manifestare ale vieţii religioase se bazează pe comuniunea fundamentală care există între Dumnezeu şi om şi care supravieţuieşte oricărei încercări de parţializare a ei.** Oamenii din toate timpurile experiază o reală comuniune parţială cu Dumnezeu, aceasta este esenţa incontestabilă a vieţii lor religioase. Această afirmaţie îi include şi pe creştini, care realizează potenţial în Hristos o integralitate pe care nu o pot actualiza decât asimptotic în procesul amplu al îndumnezeirii, care echivalează cu amplificarea comuniunii integrale prin viaţa în Hristos. În cadrul acestui proces viaţa lor religioasă coincide cu segmentele de comuniune realizate în alte spaţii religioase.

Diferenţele dintre manifestările religioase rezultă de pe urma parţializării comuniunii iniţiale, în lipsa acesteia viaţa religioasă ar fi doar una, realizată sub formă integrală, şi a reorientării informaţiei Dumnezeu-om spre cele trei mari grupuri de făpturi care intră în componenţa Existenţei Create (lumea spirituală negativă, omul însuşi şi restul făpturilor, indiferent dacă fac parte din ambianţa restrânsă sau extinsă a omului). Această reorientare are un efect de **sacralizare** a acestora, lor li se atribuie nişte însuşiri structurale şi relaţionale specifice lui Dumnezeu, căruia îi sunt substituite. Acţiunea de echivalare a comunicaţiei parţializate se îndreaptă spre toate cele trei categorii amintite, ele apar întotdeauna interrelaţionate, accentul principal fiind pus însă pe sacralizarea omului, ceea ce duce la conferirea unor elemente antropomorfice şi celorlalte făpturi sacralizate. Se poate afirma, în consecinţă, că, privite în perspectiva pluralităţii lor, manifestările concrete ale vieţii religioase reprezintă întotdeauna elemente ale Existenţei Create sacralizate printr-o reorientare parţială a comunicaţiei constitutive **Dumnezeu-om spre lumea spirituală negativă, spre om însuşi şi spre celelalte făpturi, în cadrul celor trei direcţii, interrelaţionate[46], putându-se observa, totuşi, o preponderenţă a umanului.**

Parţializarea comuniunii nu are însă un caracter unitar, în cadrul comunicaţiei reale cuantumul de informaţii specifice care continuă să circule pe traiectoria lor firească nu este întotdeauna acelaşi, ceea ce are implicaţii şi asupra conţinutului comunicaţiei perceput de către om, în sensul că opţiunea pentru o mai mare parţializare duce la o mai scăzută capacitate de receptare a determinărilor sistemice ale lui Dumnezeu, aşa cum i le transmite El. Aceasta face ca gradul de sacralizare calitativă a diferitelor făpturi să scadă şi el, fără să fie afectată astfel cantitatea informaţiilor sacralizante,

---

46 Afirmaţia se extinde şi asupra vieţii concrete a creştinilor, cu deosebirea că prin viaţa în Hristos ei realizează şi un proces invers, de reechivalare a informaţiei religioase în informaţie specifică Dumnezeu-om, de abandonare a falsei, impropriei sacralizări a făpturii în favoarea comuniunii reale cu Dumnezeu. Faptul că şi creştinii sunt afectaţi de falsa sacralizare este dovedit şi de cunoscuta sintagmă *luptă duhovnicească* care subliniază cu prisosinţă atât realitatea cât şi dramatismul reorientării.

această rămâne întotodeauna aceeaşi, în conformitate cu principiul constanţei informaţionale. Se poate observa, aşadar, o perfectă dependenţă a conţinutului informaţiei sacralizante, orientată spre făpturi, de cantitatea de comuniune constitutivă reală care a supravieţuit parţializării: cu cât este mai importantă cea din urmă, cu atât mai evidentă este raportarea făpturlior sacralizate la Dumnezeu, asocierea lor cu atribute specifice exclusiv Lui, şi invers, un grad de parţializare ridicat va face să se estompeze, până la aparenta dispariţie, conţinutul comuniunii reale. Spun aparentă dispariţie, deoarece este vorba, cum bine se ştie, de realitatea constitutivă naturii omului, care nu se poate suspenda, aşa încât conţinutul acestei comuniuni va persista, dar nu în legătură cu Dumnezeu, ci cu făpturile, şi mai ales cu omul, în ultimă instanţă ţinta tuturor echivalărilor. În astfel de cazuri cel în cauză va pierde până şi conştiinţa unei relaţii de tip religios cu făptura spre care îşi orientează acţiunea de echivalare, fără însă ca aceasta din urmă să fie mai puţin reală.

Prin raportarea celor spuse aici la ansamblul formelor concrete pe care le comportă viaţa religioasă a oamenilor, rezultă posibilitatea unei mari diversităţi în ce priveşte procentul de sacralizare pe care îl realizează oamenii, atât la nivelul unor colectivităţi mai mari, cât şi atunci când sunt priviţi doar ca membri ai acestora. Se ajunge astfel la concluzia că **extraordinara diversitate pe care o prezintă manifestările individuale ale vieţii religioase se datorează raportului dintre comuniunea reală a omului cu Dumnezeu şi informaţia specifică Dumnezeu-om echivalată spre făpturi, ducând, în ultimă instanţă, la sacralizarea omului.**

*
* *

Faţă de cele arătate până acum în acest proces de evaluare, apreciem că rezultatele obţinute pe parcursul analizei sistemice şi comunicaţionale a primelor trei capitole din Cartea Facerii explică în mod satisfăcător atât din punct de vedere cauzal cât şi ontic cele două dimensiuni ale vieţii religioase şi permit formularea următoarelor enunţuri cu un maxim grad de valabilitate:

— Între Dumnezeu şi om există o comuniune fundamentală, pe care acesta, deşi chemat să o realizeze integral, o parţializează, experiind-o în cadrul aşa numitei vieţi religioase, cu numeroase forme de manifestare concretă.

— Unitatea formelor de manifestare ale vieţii religioase se întemeiază pe comuniunea fundamentală iniţial integrală care există între Dumnezeu şi om şi care supravieţuieşte oricărei încercări de parţializare a ei.

— Diversitatea lor se datorează procentului diferit în care este realizată de fiecare om în parte parţializarea comuniunii cu Dumnezeu prin sacralizarea făpturii şi ponderea diferită pe care o acordă uneia sau alteia dintre cele trei direcţii fundamentale de sacralizare, ştiindu-se că ele apar în acelaşi timp întotdeauna interrelaţionate şi că se concentrează, în ultimă instanţă, asupra omului.

Cum se explică unitatea şi diversitatea manifestărilor religioase? Aceasta a fost întrebarea căreia ne-am străduit să-i dăm un răspuns pe parcursul a-

cestei lucrări. Concluziile de mai sus pun în lumină, într-o formă, ce-i drept, abreviată, însă după credința noastră concludentă, cauzele acestei unități și diversități și modul de funcționare al uneia și al alteia, atât în formula post-pecatorială pe care o au în vedere Rudolf Otto și ceilalți cercetători amintiți în introducere — și mulți alții în afara lor, cât și cea a unei împliniri de început, care să fie măsură pentru cântărirea celei înainte pomenite și chemare către toți oamenii spre propria lor împlinire viitoare. În ambele cazuri rezultatele obținute se situează în totalitate în tradiția gândirii ortodoxe din toate timpurile, pe care o articulează însă într-un limbaj care permite celor de astăzi, teologi și neteologi, o mai bună pătrundere a acestor adevăruri fundamentale ale existenței noastre. Suntem de aceea convinși că folosind un instrumentar epistemic specific epocii noastre aceste rezultate se încadrează concret în spațiul de comprehensiune al omului modern, oferindu-i acestuia posibilitatea de a depăși sentimentul de scepticism și indiferență pe care i-l provoacă pluralismul religios [49] și de a înțelege responsabilitatea care îi revine pentru propria-i viață duhovnicească și pentru cea a semenilor săi.

ZUSAMMENFASSUNG

DIE EINHEIT RELIGIÖSEN LEBENS UND DIE VIELFALT SEINER AUSDRUCKSFORMEN. EINE KOMMUNIKATORISCHE PERSPEKTIVE.

Der Verfasser geht von einer in unserer Zeit oft gestellten Frage aus: Wenn es ein einziger Gott gibt, wie ist das Bestehen so vieler Religionen erklärlich? Für die Beantwortung der Frage unternimmt er eine Analyse der zwei Schöpfungsberichte, Genesis 1—3, und stellt fest, daß sie ein kommunikatorisches Modell enthalten, in dem der Mensch an zwei für ihn konstitutive Kommunikationssysteme teilnimmt, mit Gott und der Welt. Die Kommunikation mit Gott, Kommunion genannt, hat, dem Prinzip der informationellen Konstanz entsprechend, einen spezifischen Inhalt und einen bestimmten Umfang, die beide nicht verloren gehen können. Im Falle einer Partialisierung, durch die Sünde, bewirkt das **Prinzip der Aquivalenz** die Neuorientierung der Gott-Mensch-Information auf die Geschöpfe, was zu ihrer **Sakralisierung** mit zahlreichen Ausdrucksformen, bzw. zu der Vielfalt der Religionen führt.

49 Vezi Corneliu Sârbu, *Poziții principale* ..., p. 521.

Prof. Dr. Hermann Pitters, Sibiu

KREUZ UND LEIDEN ALS KENNZEICHEN DER KIRCHE

Ein Beitrag zu einer Ekklesiologie im ökumenischen Dialog

Wer eine orthodoxe Kirche betritt, ist von der Vielzahl der Ikonen beeindruckt, die der irdischen Gemeinde die himmlische Welt und die Schar der vollendeten Zeugen und Märtyrer vor Gottes Thron nahebringen. Die Kirche war auf ihrem Weg durch die Geschichte eine Kirche unter dem Kreuz. In der Nachfolge des gekreuzigten Christus haben viele ihrer markantesten Vertreter schwerstes Leiden, ja den Tod aufsichgenommen und gerade im Tragen des Kreuzes die Nähe des Auferstandenen erfahren und diese Nähe für die anderen bezeugt. Darin wird deutlich, daß Kreuz und Leiden ein bleibendes Kennzeichen der kämpfenden Kirche hier auf Erden sind.

In einem tieferen Sinn deutet das zugleich darauf, daß das Wesen der Kirche überhaupt vom Opfer Christi, von seiner gehorsamen Hingabe am Kreuz geprägt und durchdrungen ist. Darauf hat Dumitru Stăniloae in seiner „Dogmatik" eindringlich hingewiesen.[1] Am Heil kann man nur teilhaben, wenn man bereit ist, einen Weg zu beschreiten, der dem entspricht, den Christus selbst gegangen ist.[2] Dazu gehört notwendig auch Hingabe- und Leidensbereitschaft, die darauf gründet, daß uns in der Kirche als Leib Christi die engste Gemeinschaft mit der vom Erlöser in der Inkarnation angenommen menschlichen Natur Christi ermöglicht ist, die sich aber in einem beständigen Opferzustand vor dem Vater befindet: die Gemeinschaft mit dem sich opfernd hingebenden Christus stärkt auch die, die Glieder seines Leibes sind, zu eigener Hingabe und zu eigenem Opfer. Denn Christus, der sich seiner menschlichen Natur nach in ständigem Opferzustand befindet, teilt den Seinen in der Gemeinschaft der Kirche diesen Zustand mit, und — nach Kyrill von Alexandria — können wir überhaupt nur in solchem Opferzustand, d. h. also in der Bereitschaft zu völligem Selbstverzicht und zu ganzer Hingabe vor den Vater treten.[3]

1 Vgl. hiezu den Abschnitt „Biserica imprimată de jertfa lui Hristos" („Die Kirche — geprägt durch das Opfer Christi") in: D. Stăniloe, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Bd. II, S. 218ff.

2 *Ebenda*, S. 219.

3 *Vgl. ebenda*, S. 220; Kyrill von Alexandria, *Anbetung im Geist und in der Wahrheit*, Buch X, Patrologia Graeca (Migne). 68, Sp. 625B.

Auch die Heiligkeit der Kirche hängt aufs engste mit dem Opfer Christi zusammen. Wie Dumitru Stăniloae betont, ist nach orthodoxer Lehre der gekreuzigte Christus die eigentliche Quelle der Heiligkeit.[4] Dabei wird unterstrichen, daß Christus die von ihm angenommene menschliche Natur gerade vermittels seines Opfers mit Heiligkeit erfüllt hat,[5] die sich ihrerseits der Kirche als seinem mystischen Leib mitteilt, da er seinen irdischen Leib gerade durch seine Opferhingabe heiligte, um auf diese Weise auch die Seinen, die als Kirche seinen Leib bilden, ebenfalls zu heiligen und sie zu eigener Hingabe an Gott zu befähigen. Denn nur das leidensbereite Selbstopfer als Hingabe an Gott bedeutet Heiligung; wer sich opfernd hingibt, verzichtet auf sich selbst und zugleich auf all das, was ihn von dem heiligen Gott trennt.[6] Als heilig kann die Kirche also soweit bezeichnet werden, als sie sich — gleich der menschlichen Natur Christi, ihres Hauptes — in einem dauernden Opferzustand vor dem Vater befindet, also dauernd Kirche des Kreuzes ist.[7]

Hält man sich als evangelischer Theologe diese Grundaussagen orthodoxer Ekklesiologie vor Augen, so kann man nicht umhin, sich an bestimmte Parallelen aus der reformatorischen Lehre über die Kirche zu erinnern, die gerade in der Gegenwart von großer Aktualität sind und auch das ökumenischen Gespräch befruchten können. Die Kirchen in unserem Land, aber auch sonst auf der Welt, sind im letzten Menschenalter durch besonders schwierige Krisenzeiten gegangen, in denen der Schatten des Kreuzes auf ihnen lag und sie mußten schweres Leiden auf sich nehmen. Solches Leiden als Teilhabe am Kreuze Christi verstehen, als mit der Nachfolge notwendig verbundene „Gemeinschaft der Leiden Christi" (Phil. 3, 10), ist für die Kirchen in gleicher Weise wichtig und führt sie einander auch in ihrer Ekklesiologie, d. h. also in ihrem Kirchenverständnis näher. Jede Zeit setzt in ihrer theologischen Arbeit gewiß ihre eigenen Schwerpunkte. Heute drängen uns die äußeren Verhältnisse zu ekklesiologischer Neubesinnung, da viele bisherigen Kategorien nicht mehr ausreichen. Die Kirchen im südosteuropäischen Raum sind in einen unvorstellbaren Wandlungsprozeß eingetreten, überlieferte Strukturen tragen nicht mehr, und viele Menschen sind gerade auch hinsichtlich der Kirche verunsichert. Hier bietet die Betrachtungsweise der Kirche unter dem Gesichtspunkt einer recht verstandenen „theologia crucis" einen aktuellen Ansatz, der orthodoxes und evangelisch-lutherisches Kirchenverständnis miteinander verbinden kann. Dabei treten Kreuz und Leiden als besondere Kennzeichen der Kirche in Sicht. Wird dieses versucht, so ist es wohl wichtig zu betonen, daß Kreuzestheologie immer nur in existentieller Betroffenheit betrieben werden kann. Kreuz und Leiden, die als Merkmale zur Kirche gehören, betreffen

4 Vgl. *ebenda*, S. 270ff den Abschnitt: „Hristos, cel jertfit, sursa sfinţeniei Bisericii" (Der geopferte Christus — Quelle der Heiligkeit der Kirche).

5 *Ebenda*, S. 271.

6 *Ebenda*, S. 272.

7 *Ebenda*, S. 273.

jedes ihrer Glieder als Ruf in die Nachfolge.[8] Weil aber Kreuz und Leiden aufs engste mit dem Ostermysterium verbunden sind, da Kreuz und Auferstehung Christi untrennbar zusammengehören, ist Ekklesiologie im Lichte der „theologia crucis“ zugleich eine Ekklesiologie der Hoffnung mitten in der Erfahrung von Untergang, Ohnmacht und Tod. Gott kann aus jedem Ende einen Neubeginn wachsen lassen, der über das Bisherige weit hinausgeht.

In der klassischen evangelischen Bekenntnisschrift, in der Confessio Augustana (1530), wird zwar in mehreren Artikeln ausführlich über die Kirche als Gemeinschaft unter Wort und Sakrament und über ihre Einheit gesprochen, aber nur indirekt erscheint innerhalb dieser Aussagen auch das Motiv des Leidens und des Kreuzes. In der Vorrede der Augustana wird auf die Kampfsituation hingewiesen, in der sich die Bekenner befinden, die ihren Glauben verantworten; sie tun das in Leidensbereitschaft und mit grossem Freimut. Hier sprechen Zeugen des Evangelismus, die gewillt sind, um des Glaubens willen auch das Kreuz zu tragen.

Ausführlicher als es in der Confessio Augustana geschieht, hat Luther in seiner Schrift ‚Von Konziliis und Kirchen“ (1539) hierüber geschrieben und unter den insgesamt sieben Wesensmerkmalen der Kirche ausdrücklich auch auf das Kreuz und die Anfechtung hingewiesen, an denen die wahre Kirche zu erkennen sei. Es geht dabei um ein Leiden um des Evangeliums und um Christi willen. Die wahre Kirche hat teil an der Knechtsgestalt ihres Herren: sie muß wie er arm, verachtet und schwach sein und auf irdische Machtentfaltung verzichten. Leiden ist für sie ein Heiligungsmittel. Die Kirche kann aber gerade im Leiden fröhlich sein, weil sie darin mit ihrem Herrn verbunden ist.[9]

Diese Sicht der Kirche als Kirche unter dem Kreuz, wie wir sie in der orthodoxen Theologie, und wie wir sahen, auch in ekklesiologischen Grundaussagen der Reformation vorfinden, läßt sich am zentralen Zeugnis des Neuen Testamentes verifizieren. Dieses spricht eindeutig vom Kreuz und Leiden als von Wirklichkeiten, die notwendig zum Leben der Kirche in dieser Zeit hinzugehören. Von der Gemeinschaft der Christen ist Leiden unabtrennbar, denn wer wie Christus gesinnt ist, muß mit Leiden rechnen (1. Petr. 4, 1; 2 Kor. 11, 23ff). Das Leiden, das über die Gemeinde kommt, kann mit dem ihres Herrn in engste Beziehung gesetzt werden (1. Kor. 1, 5). Dabei werden die Gemeinden durch gemeinsam erfahrenes Leiden enger miteinander verbunden (1. Thess. 2, 14; 1 Petr. 5, 9). Auch eine Einzelgemeinde wird durch solche Leidenserfahrung fester zusammengeschlossen (1. Kor. 12, 2ß; Hebr. 10, 34). Das Leiden einzelner kann innerhalb der Gemeinde ein echter „Dienst“, eine „Diakonie“ sein, und die Diakone als Amtsträger erweisen sich gerade in ihrer Leidenswilligkeit als echt

---

8 Es sei gestattet, hier ganz schlicht darauf hinzuweisen, daß Prof. Dumitru Stăniloae, dem diese Zeilen gewidmet sind, fast fünf Jahre lang in kommunistischer Haft zubringen mußte, um des Glaubens willen also ganz persönlich Leiden auf sich genommen hat.

9 M. Luther, W. A. 50, 641 f; vgl. auch: *Wider Hans Worst* (1541), W. A. 51, 472 f, besonders S. 484.

und als glaubwürdig (2. Kor. 11, 23ff); ihr „Leiden für die Kirche“ hat geradezu missionarische Bedeutung (Kol. 1, 24 f). Der Ruf Jesu zur Kreuzesnachfolge (Matth. 10, 38; 16, 24 u. parr.) ergeht zwar an den einzelnen Jünger, an den einzelnen Christen, doch wer ihm folgt, tritt dadurch in einen Kreis von Gleichgesinnten, in den Kreis der Gemeinde. Somit gehört dieser Ruf zur Existenz der Kirche auf ihren Weg durch die Zeit. Dieser Weg führt durch Trübsal ins Reich Gottes (Apg. 14, 22).

Das biblische Zeugnis von der „ecclesia pressa" und von der Notwendigkeit von Kreuz und Leiden im Leben der Kirche ist im Laufe der Geschichte nie verstummt. Wir verweisen nocheinmal auf die unzähligen Ikonendarstellungen von Märtyrern und mutigen Bekennern hin, wie wir sie in den orthodoxen Kirchenräumen zu sehen bekommen. Die iridische Kirche ist unsichtbar umgeben von der „Wolke von Zeugen“ (Hebr. 12, 1) und der Gottesdienst der Kirche in dieser Zeit ist ausgerichtet auf jenen der vollendeten Gemeinde der Märtyrer vor Gottes Thron, mit deren Gebeten ihr Gebet zusammenklingt (Offbg. 6, 9). „Die Gemeinde Gottes wird in dieser Welt immer wieder eine nicht nur innerlich, sondern auch äußerlich leidende werden, wenn sie aus der Wahrheit ist. Denn Christus, den sie bekennt, ist der Gekreuzigte, dem natürlichen Menschen unerträglich... Wo die Gemeinde vom Evangelium lebt, und ihm die Treue hält, da wird, sie immer wieder verfolgte Kirche, Märtyrerkirche werden.“[10] Daraus darf freilich nicht umgekehrt geschlossen werden, wie Kierkegaard das tat, daß die Kirche in Zeiten, in denen sie keine Verfolgung leidet, einfach dadurch schon als von der Wahrheit abgefallen gelten muß. Sie muß sich dann umso bewußter darauf besinnen, ihrem Herrn treu zu sein, und das Leiden und das Martyrium als solches nicht etwa provozieren. Die Bereitschaft, das Kreuz um Christi willen auf sich zu nehmen, sich bewußt vor Gott in den Zustand des Opfers zu begeben, kennzeichnet die Kirche.[11] Dabei ist das Volk Gottes den Versuchungen nicht entnommen (1. Kor. 10, 6—14) und wird vom Gericht nicht verschont (1. Petr. 4, 17), und „die wahre Heiligkeit, die Gott allein kennt“, ist nicht an bestimmte sichtbare Institutionen kirchlicher Art gebunden, sondern „kann sich in die stille Krankenstube, in die Kammern des geduldigen Leidens zurückziehen“.[12]

Die Kirche ist das priesterliche Volk, das die durch Christi Opfertod am Kreuz und durch seine Auferstehung gewirkte Vergebung und Versöhnung in der Welt weitergeben darf, um dort, wo Menschen durch Schuld von Gott und voneinander getrennt sind, wieder zu Gott und zueinander zu führen. „Unter Berufung auf Jesu endgültiges Opfer tritt sie vor Gott für alle Menschen fürbittend ein. Die priesterliche Sendung besteht darüber hinaus darin, daß die Glieder der Kirche sich ganz und gar Gott hingeben und ihr Leben Gott als Lobopfer darbringen.“[13] Dabei ist die Kirche aber in der Welt, so wie ihr Herr, ohne jegliche weltliche Gewalt, und nur

10 Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh 1969, S. 503.

11 *Ebenda*, S. 504.

12 Wolfgang Trillhaas, *Dogmatik*, Berlin 1966, S. 525.

13 Edmund Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, Göttingen 1983, S. 570.

im Leiden mit ihm wird sie seiner Herrlichkeit teilhaftig. „Die Leiden der Kirche sind die eindrücklichste Manifestation des leidenden Christus" in dieser Welt,[14] doch gerade ihre „Ohnmacht" läßt sie teilhaben an Christi Sieg über die Welt.

Christi Ruf in die Kreuznachfolge trifft unsere Kirchen heute in einer besonderen Situation, und es gilt, die ekklesiologische Dimension einer „theologia crucis" auf die geschichtliche Lage der Kirche anzuwenden und diese Lage von ihr aus zu deuten. Alle klassischen „Kennzeichen der Kirche", seien das ihre Einheit, ihre Heiligkeit und Katholizität, seien es die in ihr verkündigte Frohe Botschaft und die Verwaltung der Sakramente, stellen im Grunde nichts anderes dar, als eine immer neue Einladung, am Geheimnis von Kreuz und Auferstehung teilzunehmen, in den Opferzustand der von Christus angenommenen Menschheit einzutreten und darin die Erfahrung des Auferstehungslebens zu machen. Das geschieht im Hören auf das Evangelium, aber es wird real erfahren im Vollzug der Sakramente: als Vergegenwärtigung dessen, der sein Leben für uns in den Tod gegeben hat und gerade in menschlich gesehen unaufhebbarer äußerer Ohnmacht die rettende Gegenwart Gottes, Leben und Seligkeit vermittelt.

Die Kirche mag sich heute weithin in einer Lage äußerer Verunsicherung und des Preisgegebenseins an anonyme Mächte befinden. Es gilt, diese Erfahrung vom Kreuz her zu begreifen und im Glauben daran festzuhalten, daß Christus in seinem Kreuz in solchem Preisgegebensein mit uns solidarisch geworden ist. Unsere Ohnmacht ist „aufgehoben" in der Ohnmacht des Gekreuzigten, der den Tod in der Gottesferne erduldet, der darin das Gericht für die Gerichteten auf sich nahm, um uns mitten im Gericht die Gottesnähe zu ermöglichen. Als Kirche unter dem Kreuz erfahren wir die Nähe unseres Herrn, der aus dem Tod ins Leben führt.

Der Kirche ist das Opferleiden Jesu, aber zugleich auch der Opfersieg Christi unverlierbar eingeprägt. Was Leiden, aber auch das Leidüberwindung bedeutet, kann an der Kirche und kann an jedem ihrer Glieder abgelesen werden. In der Kirche soll und kann jeder Christ mit seinem Herrn den Weg des Gehorsams gehen, um mit ihm zu sterben, aber auch mit ihm zu auferstehen. Das heißt aber, daß jeder, der zur Kirche und damit zum Leib Christi gehört, am Opferzustand der Menschheit Christi teilhat und sich mit ihm zusammen dem Vater darbringt. „Hierdurch heiligen wir uns. Und dieses findet in der Kirche statt, in der Umgebung der Gemeinschaft der Gläubigen mit dem geopferten Christus und miteinander. In der Kirche erreichen wir in Christus den Opferzustand oder den Zustand seiner Hingabe an den Vater . . ."[15]

Das ist ein Ruf, Leiden und Kreuz in dieser Welt zu tragen und die Kirche als Gemeinschaft gelten zu lassen, die auf allen Triumphalismus bewußt verzichtet, aber gerade darin die Gewißheit haben darf, daß ihr gekreuzigter Herr zugleich der ist, „dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden" (Matth. 28, 18) und daß er sie zu seiner ewigen Herrlichkeit führt, die er sie jetzt bereits vorwegnehmend erfahren läßt. Uns da-

14 *Ebenda*, S. 571.
15 Dumitru Stăniloae, *a. a. O.*, S. 220f.

für offen zu halten, die „Zeichen der Zeit zu erkennen" (Matt. 16, 3) und auch im gemeinsamen Leiden, Hoffen und Glauben mitten in der Krise der Gegenwart uns neu um eine vertiefte Einheit der Kirche zu bemühen, dazu kann uns die Lehre vom Kreuz und Leiden als Kennzeichen der Kirche, wie wir sie hier kurz umrissen haben und wie sie orthodoxen und evangelischen Christen gleicherweise wichtig ist, helfen.

REZUMAT

Crucea şi suferinţa, note distinctive ale Bisericii — o contribuţie la o ecleziologie în dialog ecumenic

Pornind de la rolul central al Crucii în cultul şi spiritualitatea ortodoxă şi de la paragraful „Biserica imprimată de jertfa lui Hristos" din „Teologia dogmatică ortodoxă" II (p. 218 sq) a părintelui Dumitru Stăniloae, autorul rememorează câteva paralele ale acestei învăţături cu teologia reformatorică, în speţă cu celebra „theologia Crucis" a lui Martin Luther, opusă teologiei scolastice constituită ca o „theologia gloriae". Pe lângă semnificaţia ei direct soteriologică, Crucea, suferinţa, martiriul au şi o dimensiune ecleziologică considerabilă. Autorul verifică apoi această viziune a „Bisericii sub Cruce" egal atestată în teologia ortodoxă şi reformatorică, în textele neotestamentare. Toate atributele Bisericii se explică numai plecând de la misterul Crucii aflat în centrul predicii, cultului şi vieţii creştine autentice. Biserica Crucii va evita astfel orice triumfalism iar ascultarea şi smerenia pe care la aduc cu ele suferinţa primesc o dimensiune ecumenică nebănuită putând contribui decisiv la străbaterea mai rapidă a căii care duce spre refacerea unităţii creştine (I.I.I.).

Prof. Dr. Adolf Martin Ritter, Heidelberg

NOCH EINMAL: „WAS HAT DAS NICAENO-CONSTANTINOPOLITANUM (C) MIT DEM KONZIL VON KONSTANTINOPEL ZU TUN?"

An dieser Festschrift zu Ehren Dumitru Stăniloaes mitzuwirken, ist auch für mich eine ganz besondere Freude und Auszeichnung. Ich denke, niemand, der sich mit seinem Schrifttum beschäftigen konnte oder ihm gar persönlich begegnen durfte, blieb davon unbeeindruckt, wie lebensnah, kraftvoll und erfahrungsgesättigt eine Theologie sein kann, die sich ganz dem Geist der Kirchenväter verpflichtet weiß. Wenn ich sagen sollte, was mir in der Beschäftigung mit diesem herausragenden Theologien unserer Gegenwart, diesem großen Lehrer der Christenheit und wahrhaft Weisen, am meisten zu denken gegeben hat, so ist es wahrscheinlich dies: Ohne Zweifel ist D. Stăniloae tief vom Palamismus geprägt; er geht mit diesem von ihm — mit Recht — als kostbar betrachteten palamitischen Erbe aber in einer Weise um, daß man nie befürchten muß, er wolle sich ganz bewußt aus der „profanen" Realität in eine Burg mystischer Erfahrung zurückziehen, weil diese vor jedem anderen Wirklichkeitsverständnis den unbedingten Vorrang besitze. Wir kennen inzwischen Palamismusrezeptionen, die durchaus derartige Befürchtungen aufkommen und damit auch für den ökumenischen Dialog nichts Gutes erwarten lassen. Aber der „Neopalamismus" D. Stăniloaes ist von einer Art, daß er sich bis heute dem Dialog mit der katholischen und evangelischen Theologie auszusetzen wagt und diesem Dialog wichtige neue Impulse zu vermitteln vermag. Auch wo man Vater Stăniloaes Analyse „westlicher" Positionen im Einzelfall widersprechen zu müssen glaubt, fühlt man sich durch diesen Gesprächspartner bereichert, weil er den Anstoß gab, das Eigene wie das Fremde mit neuen Augen anzuschauen und Entsprechungen oder Ergänzungen wahrzunehmen, wo man das zuvor nicht im mindesten vermutete.

Ich habe länger geschwankt, ob ich zu dieser Festschrift nicht eine Deutung Anselms von Canterbury beisteuern solle, die diesen in einem östlichem Denken weniger befremdlichen Licht erscheinen läßt, als ihn auch etwa D. Stăniloaes „Orthodoxe Dogmatik" uns präsentiert. Oder ich hätte — anknüpfend an die verdienstvolle Arbeit von J. Kuhlmann („Die Taten des einfachen Gottes. Eine römisch-katholische Stellungsnahme zum Palamismus", Würzburg 1968), aber doch noch anders als dieser vorgehend — an der jeweiligen Rezeption des Dionysius Areopagita durch Thomas von

Aquin einerseits, Gregor Palamas andererseits diskutieren mögen, ob man zwischen beiden wirklich wählen könne oder gar müsse, statt sie beide ernstzunehmen. Ich habe mich dann aber für diesen — zwangsläufig begrenzten — Festschriftbeitrag zu einem Thema entschieden, das noch mehr im Zentrum des ökumenischen Dialoges angesiedelt ist und in einem noch direkteren Zusammenhang mit dem Gesamtthema dieser Festschrift: „Person und Gemeinschaft" steht. Es ist — noch einmal — ein Diskussionsbeitrag zu jenem altkirchlichen Bekenntnis, das — wirkungsgeschichtlich betrachtet — als wohl wichtigstes unter den Symbolen der Alten Kirche angesehen werden darf und jedenfalls als das Bekenntnis gelten muß, das die ganze Christenheit eint wie kein zweites: dem Nicaeno-Constantinopolitanum (C).

Die Frage, was es mit diesem Bekenntnis auf sich habe und worin seine Verbindung mit dem Konzil von Konstantinopel bestehe, hat mich fast mein ganzes akademisches Leben über beschäftigt. Ihr ist — zusammen mit der Geschichte dieser (später als II. Ökumenisches Konzil gezählten und in gewisser Weise auch ausgezeichneten) Synode — nicht nur meine Heidelberger Dissertation gewidmet gewesen[1]. Sondern es hat auch immer wieder seither Gelegenheit gegeben, den Fortgang der wissenschaftlichen Diskussion zu begleiten und in diese Diskussion von Zeit zu Zeit einzugreifen[2]. Zuletzt ist dies in dem Artikel „Konstantinopel. Ökumenische Synoden (I)" in der im Erscheinen begriffenen „Theologischen Realenzyklopädie"[3] geschehen.

K. Beyschlag, emeritierter Ordinarius für Kirchengeschichte in Erlangen, hat in seinem (noch unvollendeten) „Grundriß der Dogmengeschichte"[4] den Diskussionsverlauf und den gegenwärtigen Forschungsstand so skizziert: „Die Reihe der wissenschaftlichen Thesen und Hypothesen, die sich inzwischen um die Herkunft und Bedeutung dieses pseudonymen ‚Nicänums' gebildet hat, reicht von der Vermutung eines rein zufälligen Zusammenhangs mit dem Konzil von Konstantinopel" (Hort/Harnack) „bis zu der ausdrücklichen Behauptung, nicht das Nicänum, sondern das Nicänoconstantinopolitanum sei das offizielle Symbol von 381 gewesen (Ed. Schwartz). Eine vermittelnde Lösung hat neuerdings A. M. Ritter vorgeschlagen: Danach handelt es sich beim Symbol Nicänoconstantinopolitanum um eine Glaubensformel, die bei den auf dem Konzil stattgehabten (freilich ergebnislos abgebrochenen) Unionsverhandlungen" mit den homöusianischen „Geistfeinden" (Pneumatomachen)" als Grundlage diente. Diese These hat inzwischen weithin Anklang gefunden. Sie erklärt nicht nur die auffallende (in diesem Fall verhandlungstaktische) Zurückhaltung des Symbols bei

---

1 Im Druck erschienen Göttingen 1965 unter dem Titel „Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils" (=Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 15).

2 Erwähnt sei hier nur der Forschungsbericht „Das II. Ökumenische Konzil und seine Rezeption. Stand der Forschung" in: Le IIe concile oemuménique, Chambésy 1982 (= Études Théologiques 2), S. 43-62 (= Cristianesimo nelle storia, II, 1981, S. 341-365), der — neben anderen — auch eigene Beiträge verzeichnet und bespricht.

3 Bd. 1), 1989, S. 518—524.

4 Bd. I, 2. Aufl. Darmstadt 1987.

der Formulierung der Homousie des heiligen Geistes, sondern hat überdies den Vorteil, daß sie dem Nicänum den Rang des Konstantinopolitanischen Symbols beläßt, ohne dem Nicänoconstantinopolitanum den Rang eines Konstantinopolitanischen Symbols streitig zu machen"[5].

Auch L. Abramowski — Tübingen räumt in einem soeben erschienenen Artikel in der Zeitschrift „Theologie und Philosophie"[6] ein, daß die in meiner Dissertation vorgeschlagene Lösung des Problems „seitdem als allgemein akzeptierte Meinung gelten konnte"[7]. Die Vergangenheitsform macht jedoch klar, daß Frau Abramowski diesen Zustand nun zu beenden gedenkt. Mithin wäre es wieder eine völlig offene Frage: „Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun"? (So auch der Titel von Frau Abramowskis Aufsatz).

Ich hätte, offen gestanden, überhaupt nichts dagegen, wenn Frau Abramowski recht behielte. Denn wie nach dem „Prediger Salomonis" „alles seine Zeit" hat (Koh 3, 1—8), so gilt dies auch und erst recht von wissenschaftlichen Hypothesen. Im schlimmsten Falle zerplatzen diese wie Seifenblasen, sobald sie nur ruchbar werden. Im besten Falle halten sie — nach einer allgemein zu beobachtenden Regel, die natürlich (wie alle Regeln) auch Ausnahmen kennt — sagen wir: 25 Jahre. Die meine hat sich inzwischen über 30 oder, wenn man vom Zeitpunkt der Buchveröffentlichung an rechnet, 28 Jahre lang (ganz gut) behauptet. Was sollte schon dagegen einzuwenden sein, wenn sich herausstellte, daß sie ihre Funktion nun offensichtlich erfüllt hat? Ganz davon zu schweigen, daß man einer Debatte irgendwann auch einmal — überdrüssig wird!

Daß es sich bei meinem Vorschlag hinsichtlich der Herkunft und ursprünglichen Bedeutung von C um eine — wenn auch mehrfach und mit voneinander unabhängigen Argumenten begründete — Hypothese handele, daran habe ich niemals einen Zweifel gelassen[8]. Nun aber darf man in der Geschichtswissenschaft bekanntlich vor Hypothesenbildung nicht zurückschrecken, dann jedenfalls nicht, wenn es nur so gelingt, einer in sich widersprüchlichen Traditionsmasse sinnvollen Zusammenhang abzugewinnen. Die conditio sine qua non ist allerdings, daß kein einzelnes Überlieferungsstück dabei vernachlässigt wird!

In dem schon erwähnten TRE-Artikel[9] habe ich, ergänzend zu meinen älteren Literaturberichten, zwei neuerdings gemachte Vorschläge, einen von R. Staats — Kiel und einen von W. D. Hauschild — Münster, auf den Prüfstand befördert. Ich kam zu dem Ergebnis, daß beide, wenn auch in ganz unterschiedlicher Weise und Hinsicht, der genannten unverzichtbaren Bedingung nicht entsprächen[10].

Inzwischen sind erneut zwei Herleitungsversuche unternommen worden: einer von Frau Abramowski — von ihm war schon die Rede — und

---

5 Ebenda, S. 299.
6 Jahrgang 67, Heft 4, 1992, S. 451—513.
7 Ebenda, S. 485.
8 Vgl. A.M. Ritter (s.o., Anm. 1), S. 208f.
9 S.o., Anm. 3.
10 Ebenda, S. 520f.

ein weiterer, völlig neuer, von R. Staats, dessen These bereits aus dem Titel seines Aufsatzes hervorgeht: „Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien 379“[11]. Ich bespreche beide Herleitungsversuche in der Abfolge ihres Publikwerdens und beginne dementsprechend mit demjenigen R. Staatsens, der folgende Struktur aufweist:

(1) In einer auf den ersten Blick etwas altmodisch anmutender Manier — ähnlich, wie zwischen 1860 und 1914, von Forschern wie A. E. Burn, C. P. Caspari, A. Harnack, F. J. A. Hort, F. Kattenbusch, H. Lietzmann und C. H. Turner, Symbolforschung betrieben zu werden pflegte[12] — setzte R. Staats ein mit einem wortstatistischen Vergleich zwischen C und älteren Glaubensbekenntnissen. Herangezogen werden das authentische Nicaenum von 325 (N), das Hierosolymitanum (HS) und das Romanum (R). Bei diesem Vergleich kommt — zunächst — heraus, was seit der „klassischen“ Zeit der Symbolforschung (s. o.) von niemandem mehr bestritten wird, nämlich, daß C in einem nahen Verwandtschaftsverhältnis zu HS steht. An diesem Verwandtschaftsverhältnis nimmt auch N teil, aus dem einfachen Grund, weil auch dieses Symbol wohl bereits ein syrisch-palästinisches Taufbekenntnis der Jerusalemer Familie zur Vorlage hatte[13]. Neu an der wortstatistischen Analyse von R. Staats ist dann aber, daß sie auch eine spezifische Nähe zwischen C und dem „uralten“ Romanum (R) ergeben soll. Das wird weniger an dem — nicht sehr eindrucksvollen und beweiskräftigen — Prozentsatz des C mit R gemeinsamen Wortbestandes als daran festgemacht, daß beide Bekenntnisse 10 Wörter gemeinsam haben, die sich weder in HS noch in N finden. „Es sind die christologisch so wertvollen Worte im zweiten Artikel: (geboren bzw. fleischgeworden) ‚aus heiligem Geist und Maria der Jungfrau‘ und: (gekreuzigt) ‚unter Pontius Pilatus‘“, Worte, „die im kirchlichen Westen vom Apologeten Justin bis zu Papst Leo I. zum Verständnis der zwei Naturen ... so wichtig geworden waren“[14]. Gerade „die Pilatus-Klausel“ habe „einen eigentümlich westlich-römischen Hintergrund“ und sei „ja auch in der orientalischen Bekenntnistradition vor 381 nicht nachweisbar“[15].

---

11 Vigiliae Christianae 44, 1992, S. 209—221.

12 Wie sehr er daran und nicht etwa an dem (von H. v. Campenhausen, E. Flesseman-van Leer, B. Hägglund, R.P.C. Hanson und vor allem J. N. D. Kelly repräsentierten) neuen Forschungskonsens orientiert ist, zeigen u.a. seine Rede vom „uralte(n) Bekenntnis der römichen Kirche (R)“ (S. 210) und sein Stemmatisierungsversuch (S. 217ff.).

13 Vgl. die Nachweise bei J.N.D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972, S. 226ff. Zum Verhältnis C-HS s. A.M. Ritter (s.o., Anm. 1), S. 139ff. 169ff. u.ö.

14 R. Staats (s.o., Anm. 11), S. 211 mit Berufung auf Justins sog. „I. Apologie“, Kap. 33, und Leos d.Gr. „Lehrbrief an Flavian“, cap. 4, und dazu auf J.N.D. Kelly (s.o., Anm. 13), S. 147—149, der in dem „geboren aus der Jungfrau Maria . “ allerdings eher die Spur einer alten Geisttheologie erkennt.

15 R. Staats, ebenda, unter Berufung auf einen eigenen älteren Aufsatz „Pontius Pilatus im Bekenntnis der frühen Kirche“, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 84, 1987, S. 493—513.

(2) Ist diese Gemeinsamkeit nicht zufällig, sondern (auch) als ein Interesse der Väter von C zu werten, „mit der römischen Kirche zu einem Konsens zu kommen", so paßt dies denkbar schlecht in die Situation der Synode von 381. Denn gerade sie „hatte sich aus westlich-römischer Sicht durch unökumenische antirömische Resultate ausgezeichnet"[16]. Also genötigt, nach einer anderen Entstehung von C Ausschau zu halten, wird man durch die Überlieferung auf

(3) das orientalische Konzil von Antiochien, zwei Jahre vorher (Herbst 379), gelenkt, dessen „Romorientierung" aus den uns erhaltenen Urkunden „evident" wird[17].

(4) Daß C (NC) tatsächlich — sozusagen als Unionsbekenntnis zwischen dem kirchlichen Orient und Rom — in Antiochien (Herbst 379) entstanden ist, läßt sich — so R. Staats — aus dem Kirchenhistoriker Theodoret beweisen[18], und zwar aus dem von ihm im Wortlaut mitgeteilten Synodalbrief einer orientalischen Synode von Konstantinopel nach Rom aus dem Jahre 382 an eine dort gleichzeitig tagende Bischofssynode unter Damasus.

Ad 4: Wie ich schon in meiner Dissertation gezeigt habe[19] und wie nunmehr von L. Abramowski bestätigt worden ist[20], läßt sich die von R. Staats gegebene, durchaus schon früher erwogene und diskutierte Interpretation des fraglichen Passus im Synodalschreiben von Konstantinopel 382 schwerlich halten. Vielmehr bleiben Hort und Harnack im Recht, die erkannten, daß bei Theodoret (ausdrücklich) nur von einem „Tomos" (oder auch von zwei — inhaltlich deckungsgleichen — Tomoi) von Antiochien — Konstantinopel (381), ausführlichen Lehrdekreten jedenfalls, und nicht etwa von einem Symbol oder Bekenntnis im Umfang des eigenen Resümees der Synodalen von 382 die Rede ist.

Ad 3: Was wir über die Synode des orientalischen Episkopats zu Antiochien im Herbst 379 sicher wissen[21], ist gewiß weit weniger, als wir gerne wissen möchten. Aber es ist auch nicht so wenig, daß nicht der historischen Phantasie gewissen Grenzen gesetzt wären. Fest steht[22], daß die Synodalen von Antiochien 379 gewiß den Konsens mit Rom anstrebten. Das war nach den jahrelangen vergeblichen Bemühungen um eine Überwindung des „antiochenischen Schismas" zwischen Meletianer- und Eustathianergemeinde, sog. „Alt-" und „Neu-" oder „Jungnizäern" in Antiochien[23] gar nicht anders zu erwarten. Man wollte aber keine „Union um

16 R. Staats (s.o., Anm. 11), S. 212f.

17 Ebenda, S. 213.

18 Ebenda, S. 215f.

19 S.o., Anm. 1, S. 178f.

20 S.o., Anm. 6, S. 481—486, bes. 485f.

21 Vgl. A.M. Ritter (s.o., Anm. 1), S. 60—62.251f.; L. Abramowski (s.o., Anm. 6), S. 491—493.500f.

22 Vor allem nach der Analyse der Sammlung des Codex Veronensis LX (58) durch E. Schwartz, Gesammelte Schriften IV, hg.v. W. Eltester — H.D. Altendorf, Berlin, 1960, S. 90ff. im Vergleich mit 67f.71.75.78f.; vgl. jetzt auch L. Abramowski (s.o., Anm. 6), S. 491—493.

23 Vgl. A.M. Ritter (s.o., Anm. 1), S. 57—62.

jeden Preis". So ignorierte man wohl bewußt die (aller Wahrscheinlichkeit nach in Rom 378 beschlossenen) Anathematismen des sog. „Tomus Damasi"[24], stellte an ihrer Statt einige sorgfältig ausgewählte Abschnitte aus älteren westlichen Schreiben an den Episkopat des Ostens zusammen und übersandte das Ganze mit der Unterschrift der (etwas mehr als 150) Teilnehmer nach Rom. In keinem dieser Texte spielt das auch nur die geringste Roll, worum es in den von R. Staats sog. „Konsensklauseln" zwischen R und C geht. Das Gleiche gilt von den übrigen uns erhaltenen Nachrichten über die Synode von 379. Hätte man zu dieser Zeit, wo es doch um ganz andere Fragen ging, den Konsens an den besagten 10 Wörtern festmachen wollen, so hätte es förmlich eines Kommentars oder Begleitsignals bedurft, weil es sonst in Rom vermutlich unbemerkt geblieben wäre. Rom hatte keinen Zweifel daran gelassen, worin es die Lehrübereinstimmung mit dem Osten zum Ausdruck gebracht sehen wolle. Die 10 Wörter hatten damit gar nichts zu schaffen.

Ad 2: Es ist richtig, daß die Stimmung auf dem Konzil von 381 gegenüber (Ägypten und) Abendländern einigermaßen geladen war[25]; kein Wunder nach allem, was diese die meletianische Mehrheit unter den Nizänern des Ostens bis in die jüngste Vergangenheit hinein an Unverständnis und Zurückweisung hatten spüren lassen. Aber nicht das macht es m. E. in erster Linie schwierig, sich ein Bekenntnis auf diesem Konzil entstanden zu denken, das die auf „römischen" Einfluß zurückgehenden Wendungen „(fleischgeworden) aus hl. Geist und Maria, der Jungfrau" und „(gekreuzigt) unter Pontius Pilatus" enthielt. Die Schwierigkeit ist eher, einen Zusammenhang zwischen diesen Wendungen und den Problemen zu erkennen, um die es auf dem Konzil, wie wir wissen, in Wirklichkeit ging!

Ad 1: Die Übereinstimmung zwischen C und R in den besagten Wendungen, darin ist R. Staats unbedingt recht zu geben, ist auffällig und bedarf einer Erklärung. Sie ist aber auch längst aufgefallen, wie nicht erst meine Dissertation belegt[26]. Dort habe ich darauf hingewiesen, daß in den Akten von Chalkedon eine Überlieferung auftauche, nach der diese Wendungen oder doch jedenfalls die erste als antihäretische, und zwar antiapollinaristische, Näherbestimmung des nizänischen Glaubens durch die „150 Väter" von Konstantinopel zu gelten hätten. Dieser erst 451 begegnenden Tradition stehe jedoch entgegen, daß die fraglichen Wendungen gar nichts spezifisch Antiapollinaristisches enthalten. Apollinaris hat selbst ohne Schwierigkeiten bekennen können, daß der Gottessohn „aus Maria geboren sei dem Fleische nach", daß er „Sohn Gottes dem Geiste, Sohn des Menschen aber dem Fleische nach"[27] sei, während der Schüler des A. Vitalis in einem Verhör gegenüber dem „Altnizäner"-Bischof Paulinus von Antiochien ohne weiteres zuzusagen vermochte, daß Christus „von Maria, der

24 Zum Text s. C.H. Turner, Ecclesiae Orientalis Monumenta Juris Antiquissima I 2, 1, Oxford 1913. S. 283ff.

25 Vgl. A.M. Ritter (s.o., Anm. 1), S. 97ff. u.ö.

26 Vgl. ebenda, S. 192—194 mit weiterer Literatur.

27 S. H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule, Tübingen, 1904, S. 250.

hl. Jungfrau, ohne männlichen Samen durch den Hel. Geist“ geboren sei[28]. Jedenfalls hätten die „150 Väter“ von Konstantinopel 381 in ihren Tomus auf die durch Apollinaris aufgeworfenen Fragen allem Anschein nach wesentlich präziser zu antworten gewußt.[29]. Es scheine mir deshalb, führte ich seinerzeit aus, alles dafür zu sprechen, daß das „(fleischgeworden) aus Hl. Geist und Maria, der Jungfrau“ genauso wie die anderen Abweichungen von N schon in der Vorlage von C gestanden habe oder daß sie bei der Aufstehung von C aus älteren orientalischen Formeln übernommen worden sei[30]. Die deutlichsten Spuren führen uns, so füge ich jetzt hinzu, nach Syrien und seiner Metropole Antiochien. Hier belegen das Symbol der (wohl auf die Zeit um 380 zu datierenden) „Apostolischen Konstitutionen“[31] und doch wohl auch dasjenige, welches Theodor von Mapsuestia in seinen „Katechetischen Homilien“ auslegt (s. u.), daß schon vor 381 die fraglichen 10 Wörter aus dem Romanum in östliche Bekenntnisse Eingang gefunden hatten[32]. Man kann dies für den syrisch-antiochenischen Bereich auch gut verstehen. Hatten hier doch in der Vergangenheit mehrere kirchliche Gruppen, nicht nur und erst die „Meletianer“, sich um eine Verständigung mit Rom bemüht. Was wunder, wenn sie sich in diesem Zusammenhang R besonders genau anschauten und sich fragten, warum diese beiden gut biblischen Wendungen, gegen die doch niemand etwas einzuwenden vermöge, nicht auch in ihren eigenen Taufbekenntnissen erschienen! „Das Aufkommen der zuerst in den chalkedonischen Akten begegnenden Überlieferung aber, nach der in Konstantinopel der ‚nikäische Glaube’ auch antiapollinaristisch ‚erweitert’ worden wäre, läßt sich vielleicht so erklären, daß man in Chalkedon oder kurz zuvor auf die Verwendbarkeit jener ‚konstantinopolitanischen’ Wendung ‚(fleischgeworden) aus dem Hl. Geist und Maria, der Jungfrau’ im Kampf gegen die damals weitgehend mit den Apollinaristen in eins gesehenen Eutychianer durch das Lehrschreiben Papst Leos an Flavian aufmerksam gemacht wurde. Denn darin berief sich Leo, . . . auf das Taufbekenntnis als die ‚communis et indiscreta confessio’, ‚qua fidelium universitas profitetur credere se . . . in Iesum Christum filium eius unicum, dominum nostrum, **qui natus est de spiritu sancto et Maria virgine**“ Durch diese Sätze, meinte Leo, würden alle Häretiker geschlagen, auch Eutyches“![33] — Weitergehende Schlußfolgerungen aus den „Konsensklau-

---

28 S. Epiphanius, Panarion, haer. 77,22,4 (GCS Epiphanius III), 2. Aufl. Berlin, 1985, S. 435.

29 S. jetzt den Text und die Übersetzung bei L. Abramowski (s.o., Anm. 6), S. 481f.

30 Vgl. A.M. Ritter (s.o., Anm. 1), S. 194, Anm. 2.

31 Vgl. J.N.D. Kelly (s.o., Anm. 13), S. 185f.

32 Vgl. dazu jetzt L. Abramowski (s.o., Anm. 6), S. 513. Frau Abramowski dürfte der Nachweis gelungen sein, daß die „katechetischen Homilien“, aus denen der Text des von Theodor von Mopsuestia erklärten Symbols zu gewinnen ist, auf die Zeit vor dessen Bischofswahl zu datieren sind. Da nun Theodor von keinen anderen, neuerlichen „Ergänzungen“ und „Präzisierungen“ des von ihm erläuterten „nizänischen“ Bekenntnisses weiß und spricht als im Umkreis des „III. Artikels“, ist für alles Vorhergehende mit einem höheren Alter zu rechnen.

33 A.M. Ritter (s.o., Anm. 1), S. 194, mit Berufung auf Leos „Lehrbrief an **Flavian“ (E. Schwartz,** Acta Conciliorum Oecumenicorum II 2, 1, Berlin, 1932, S. 25).

seln" zwischen R und C zu ziehen, erscheint mir als überflüssig.

Mein entscheidender Einwand gegen den jüngsten Vorschlag von R. Staats aber lautet: er bietet nichts zu den (nach allem, was wir wissen, entscheidenden) **pneumatologischen** Klauseln von C und umgeht das Zeugnis eines so wichtigen Konzilsteilnehmers wie Gregor von Nazianz[34], mit dem dieser Vorschlag unvereinbar ist.

*

Fast dasselbe gilt, merkwürdigerweise, von dem Votum L. Abramowskis, obwohl dieses ganz anders angelegt ist und, wie immer bei dieser Autorin, aus gründlicher Quellenanalyse hervorgeht. Zunächst wird eine sehr eingehende und — mich wenigstens, bis auf ein hier zu vernachlässigendes Detail[35] — überzeugende Interpretation der Kurzfassung des „Tomos" von 381 im Synodalbrief von Konstantinopel 382 geboten (1) und sodann mein Lösungsvorschlag vorgestellt (2), ehe sich die Verfasserin unter verschiedenen Fragestellungen den „Katechetischen Homilien" Theodors von Mopsuestia zuwendet (3.4.7.8 und Anhang B). Diese Homilien nehmen in ihren Quellenuntersuchungen ohne Frage den zentralen Platz ein. Daneben spielen innerhalb ihrer Argumentation die Dokumente des Codex Veronensis LX (5), von denen schon kurz die Rede war, und die rätselhafte Einleitung in den „Tomus Damasi" (6) eine nicht unwichtige Rolle. Auf dieser Materialbasis gelangt sie zu ihrer (sich in wichtigen Punkten, wie man sehen wird, mit derjenigen von R. Staats treffenden) These: C ist die Gestalt, die dem (von L. Abramowski sog.) Romano-Nicaenum, d. h. dem (Theodor von Mapsuestia und der Einleitung des „Tomus Damasi" zufolge) durch eine Synode von Rom (vermutlich die von 378) pneumatologisch ergänzten nizänischen Bekenntnis, auf der Meletianersynode in Antiochien 379 (s. Theodor von Mopsuestia und die Dokumente des Codex Veronensis LX) gegeben wurde.

Nun, denkbar ist vieles. Wie aber steht es mit dem Gewißheitsgrad der hier zu gewältigenden historischen Erkenntnis? Nimmt man die Formulierungen der Verfasserin ernst, so scheint es, als habe ihre gründliche Analyse jener Materialien, die sämtlich auch schon in meiner Dissertation berücksichtigt worden sind, wenig zutage gefördert, was sich über ‚Einfälle', ‚Vermutungen', ‚Postulate' (alles ihre Formulierungen[36]) hinausbewegte. Das alles spricht für ihre (bekannte) Skrupulosität, macht es mir aber nicht ganz leicht zu erkennen, wo ich „gefehlt" und zu „widerrufen" habe.

---

34 Vgl. dazu vor allem den III. Exkurs meiner Dissertation (s.o., Anm. 1), S. 253—270, sowie meine Auseinandersetzung mit der Kritik durch Chr. Jungck in seiner zweisprachigen, kommentierten Ausgabe von Gregors von Nazianz „De vita sua", Heidelberg 1974, in meinem o. (Anm. 2) a. Forschungsbericht.

35 Es betrifft die Streichung des von L. Abramowski „als überflüssig und sinnstörend" betrachteten é (s.o., Anm. 6, S. 481, Anm. 2). Da „Usie", „Natur" und „Gottheit" hier als Parallelbegriffe (wie meist in „jungnizänischen" trinitätstheologischen Quellen) aufzufassen sind, dürfte der überlieferte Text völlig in Ordnung sein.

36 Vgl. auch ihre bewegte Klage darüber, wie „enttäuschend", wie „frustrierend" mancher Rückgang auf die Quellen sei (vgl. S. 493. 497), weil diese partout ihre (L.A.s) Fragen nicht beantworten wollen.

Völlig überzeugt hat mich der umfangreiche Anhang (A und B), der dem Aufsatz beigegeben ist. Hier hat Frau Abramowski m.E. bewiesen, daß das von Theodor von Mopsuestia erläuterte Symbol durchaus mit dem Taufbekenntnis von Antiochien (Antiochenum[37]) identisch sein kann und alle dagegen (u. a. auch von mir) geltend gemachten Gründe nicht stichhaltig sind. Folglich spricht auch nichts dagegen, daß die „Katechetischen Homilien" Theodors schon in seiner Zeit als antiochenischer Presbyter (also vor 392, möglicherweise nicht lange nach 381) gehalten worden sind. Allein, das besagt nicht das Mindeste zugunsten ihrer Herleitung und Zuordnung von C und zuungunsten der meinigen.

Wie läßt sich dieser Herleitungsversuch, der sich, wie gesagt, in wichtigen Punkten mit demjenigen R. Staatsens trifft, sonst begründen? Frau Abramowski meint: Durch eine Kombination der in den „Katechetischen Homilien" Theodors von Mopsuestia, der Sammlung des Codex Veronensis LX und endlich der rätselhaften Einleitung des „Tomus Damasi" enthaltenen Informationen. Theodors „Katechetische Homilien" informierten uns in Homilie 9, § 1, über die nachträgliche Vervollständigung des Bekenntnisses der „seligen Väter" von Nizäa (durch „die nach ihnen"), indem sich zuerst „die westlichen Bischöfe untereinander" versammelten und eine Synode hielten, „weil sie nicht in den Osten kommen konnten wegen der Verfolgungen durch die Arianer, die in diesem Gebiet herrschten; und danach, als die göttliche Gnade die Verfolgung aufhören ließ, nahmen auch die östlichen Bischöfe mit Freuden die Lehre an, die von dieser westlichen Synode übermittelt worden war, und sie stimmten mit ihrer Meinung überein und zeigten durch ihre eigenen Unterschriften die Gemeinschaft mit ihnen an" (Übersetzung von L. Abramowski). Seit jeher wird das mit der in Nr. 5 der Sammlung des Codex Veronensis LX dokumentierten Subskription der großen Meletianersynode von Antiochien 379 in Verbindung gebracht. Nach bisher vorherrschender, vor allem von E. Schwartz begründeter Auffassung galt diese Subskription der zuvor gebotenen Dokumentensammlung, insbesondere dem zu Beginn vollständig mitgeteilten römischen Synodalschreiben „Confidimus quidem". Frau Abramowski bezweifelt jedoch — aus einem formalen wie einem inhaltlichen Grund — diese Zuordnung und hält die erhaltene Unterschriftenliste für ursprünglich einem Brief der grojen Meletianersynode zugehörig, welcher allerdings Exxerpte älterer westlicher Schreiben enthalten habe, aber ebenso verloren sei wie der römische Brief, auf den er unmittelbar antwortete. Ein um so grösseres Interesse kommt für sie deshalb einer „römische(n) Notiz über die Vervollständigung des Artikels über den Heiligen Geist im Nicaenum"[38] zu. Es handelt sich um die Einleitung des „Tomus Damasi" in C. H. Turners Ausgabe, wo es heißt: „(Hier) beginnt der Glaube, verfaßt in Nizäa von den 318 (recht)gläubigen Bischöfen", worauf N in lateinischer Fassung geboten wird. Danach sagt (laut Apparat der Turnerschen Ausgabe) „eine große Gruppe von Handschriften ... — und man muß sich klarmachen,

37 Zum Text s. jetzt vor allem L. Abramovski (s.o., Anm. 6), Anhang A (S 503—508).

38 So die Überschrift über Abschnitt 6 ihres Aufsatzes (S. 494).

daß die Bemerkung unmittelbar auf das letzte der nicänischen Anathemata folgt —: ‚Post hoc, concilium quod in urbe Roma congregatum est a catholicis episcopis addiderunt de spiritu sancto'... Das entspricht ganz dem, was in der ersten Hälfte des Zitats aus Theodor steht (s. o. ...) und meint daher auch dieselbe römische Synode, von der in Nr. 5 der Sammlung aus Cod. Veron. LX die Rede war. Man würde nun erwarten, daß in der Einleitung des Tomus Damasi auf diese Bemerkung das erweiterte Nicaenum folgen würde oder zumindest der vervollständigte 3. Artikel. Statt dessen folgt jetzt unmittelbar der Tomus des römischen Bischofs"[39].

Frau Abramowskis „Hypothese" ist nun, „daß einst wirklich das durch die römische Synode erweiterte Nicaenum auf die Notiz folgte, daß sie aber dem Tomus Damasi weichen mußte, obwohl dieser durch die Notiz eigentlich nicht gedeckt war"[40]. — Wieso eigentlich, möchte man zwischenfragen? Wieso hat man sich das in der Einleitung Berichtete einzig in Gestalt einer förmlichen pneumatologischen Erweiterung von N als **Formel** vorzustellen? Wieso kann die erwähnte additio de spiritu sancto nicht in Form eines N angehängten (aktualisierten) Anathematismus in der Art des ersten (pneumatologischen) Anathema des „Tomus Damasi" erfolgt sein, zumal man womöglich in Rom, mit dem alten Athanasius von der „Suffizienz" von N überzeugt, womöglich stärkere Hemmungen hatte als der Osten, in den Wortlaut von „N" einzugreifen? Hatte aber die pneumatologische additio diese Gestalt, so erklärte es sich sehr viel leichter als in Frau Abramowskis Theorie, weshalb in einem bedeutenden Teil der handschriftlichen Überlieferung eine Einleitung mit den Anathematismen des „Tomus Damasi" zusammengestückt worden ist, zu denen sie mehrheitlich gar nicht paßte[41].

Doch folgen wir — ohne weiteren Zwischenruf — Frau Abramowski Argumentation bis zum Schluß, einsetzend bei der zweiten historischen Anspielung in Theodors von Mopsuestia 9. „Katechetischer Homilie", § 14. Hier faßt der Katechet kurz den Inhalt der vorangegangenen Paragraphen zusammen, um dann mit der Beschreibung fortzufahren, wie „diese Lehrer der Kirche", die „aus der ganzen Schöpfung" zusammenkamen, die Lehre über den Hl. Geist umrissen. „Aus der ganzen Schöpfung" meint dasselbe wie das „ökumenisch" im Fall der Synode von Nizäa (§ 1); man wird also hier dasselbe griechische Wort vorauszusetzen haben. Auch der bei Theodoret zitierte Synodalbrief von 382 gebrauchte das Adjektiv „ökumenisch" für die Konstantinopler Synode des Vorjahres. Es ist also (auch) für Frau Abramowski „keine Frage, daß die Synode des Abschnitts 14 die Synode von Konstantinopel ist, auch wenn der Name nicht fällt"[42]. Obwohl sich Theodor im folgenden § 15 weiter über das Werk eben dieser „öku-

---

39 L. Abramowski (s.o., Anm. 6), S. 494.

40 Ebenda, S. 495.

41 Die Erklärung, die Frau Abramowski für die „Verdrängung" des in Rom (378) erweiterten N durch den „Tomus Damasi" anbietet (S. 495f.), erscheint mir, mit Verlaub, als fast ebenso abstrus wie ihre Lösung des Rätsels, wie in Chalkedon aus dem „Romano-Nicaenum" plötzlich das „Bekenntnis der 150 Väter" von Konstantinopel (381) wurde (S. 500ff., bes. 502).

42 L. Abramowski, S. 496.

menischen“ Synode ausspricht und bemerkt, daß, auch wenn nur vom erneuernden und befreienden **Wirken** des Hl. Geistes geredet werde, doch seine gottheitliche Würde zum Ausdruck komme, und im § 16 fortfährt: „Also nun, deswegen bekannten in dieser Einsicht unsere seligen Väter in ihrem Bekenntnis, daß der Hl. Geist mit dem Vater und dem Sohn göttlicher Natur ist; und durch Hinzufügen **einiger weniger Worte** bestätigten sie die Lehre der Kirche ... indem sie sagten ‚Und an den einen Hl. Geist'“, meint Frau Abramowski, nicht von ihnen, den Vätern des Konzils von Konstantinopel 381 sein in § 16 die Rede. Vielmehr sei aus — § 1 „klar, daß ‚sie', die die Hinzufügung schrieben, die Mitglieder der westlichen Synode waren und deswegen auch hier das Subjekt des betreffenden Satzes sein müssen“[43].

Wem das so unwahrscheinlich ist wie nur möglich, der wird für die zurückhaltenden pneumatologischen Formulierungen von C und auch für die Tatsache, daß das von Theodor zitierte und erläuterte Taufbekenntnis im III. Artikel nicht einfach C entspricht, nach anderen Erklärungen Ausschau halten müssen. Und wie ich in meiner Dissertation gezeigt habe, lassen sich diese Erklärungen durchaus finden[44].

Summa summarum: Ich halte Frau Abramowskis Aufsatz für durchweg lehrreich, aber in seiner Argumentation, soweit es um die Herleitung und Zuordnung von C geht, für nicht überzeugend. Für mich fällt entscheidend gegen ihren Vorschlag ins Gewicht, daß er das Problem der mangelnden dogmatischen „Akribie“ und „Parrhesie“ im III. Artikel von C wohl kurz erwähnt, aber keine Erklärung dafür liefert, warum man — wann und wo auch immer: in Rom 378, in Antiochien 379 oder (wie ich noch immer glaube) in Konstantinopel 381 auf das explizite Bekenntnis der Gottheit und Homousie des Hl. Geistes verzichtete. Wie paßt dieser Verzicht in die Situation von 378, 379 oder 381? Einer Union mit Rom, die man im Herbst 379 in Antiochien in der Tat (wenn auch nicht um jeden Preis) erstrebte, war dieser Verzicht schwerlich dienlich. Und warum der markante Unterschied zwischen dem „Bekenntnis“ und dem „Tomus“?

Diese unbeantworteten Fragen wie auch die Tatsache, daß L. Abramowski wie R. Staats einen großen Bogen um das so wichtige und vielfältige Zeugnis Gregors von Nazians, des Lokalbischofs und zweiten Konzilspräsidenten auf dem II. Ökumenischen Konzil immerhin, machen, lassen mich einstweilen an meinen Vorstellungen und Vorschlägen festhalten. Aber es sei niemandem verargt, wenn er es anders hält.

R. Staats und Frau Abramowski meinen, eine Herleitung von C wie die Ihre „würde diesem Symbol von seinem Ursprung her eine größere Bedeutung geben, als die bloß marginale Rolle, die ihm Ritters Erklärung zumessen mußte“[45]; dies gelte nicht zuletzt im Hinblick auf das ökumenische

43 Ebenda, S. 497.

44 Zur (in zeitgenössischer Sicht überhaupt nicht auffälligen) Freiheit Theodors von Mopsuestia gegenüber dem Wortlaut von N und C s. A.M. Ritter (s.o., Anm. 1), S. 153ff. Um die Erklärung der im „III. Artikel“ von C bewahrten „Okonomie“ bemüht sich der ganze zweite Hauptteil meiner Dissertation (s.o., Anm. 1), S. 132—208.

45 L. Abramowski (s.o., Anm. 6), S. 501.

Gespräch. Ich habe seinerzeit vorgeschlagen zu unterscheiden zwischen der begrenzten Funktion, die in meinen Augen C in der Tat im Konzilsgeschehen von 381 ursprünglich zukam, und seiner dogmatischen Bedeutung im Zusammenhang mit den übrigen Konzilsdokumenten (Kanon 1 und Tomos). Von dieser dogmatischen Bedeutung denke ich seit jeher um so höher, als niemand C vorwerfen kann, es habe „kompromittierende" Kompromisse geschlossen. Und was die ökumenische Relevanz anlangt, so täte es m.E. den Abendländern gar nicht schlecht, wenn im Sinne meiner Theorie festgehalten bliebe, daß das Abendland im „arianischen" Streit (allermeist und bis zuletzt) dem Osten an dogmatischer Standfestigkeit, aber kaum an geistiger Beweglichkeit überlegen war und sein Anteil an der geistigen Durchdringung der Probleme und der Klärung der Begriffe bescheiden blieb. Aber die Lehrübereinstimmung (in der Substanz) zwischen Ost und West stand auch in Konstantinopel 381 außer Frage. Mir ist auch einigermaßen wohl bei dem Gedanken, daß meine Theorie deutlicher erkennen läßt, daß wir „verbindliche Lehre" in der Alten Kirche i. w. mit der Wirklichkeit der Reichskirche und der Figur des „christlichen" Kaisers zusammendenken müssen; daß über die Gültigkeit und Wahrheit eines Konzilsbeschlusses nach altkirchlicher Auffassung keine formalen Kriterien entscheiden, sondern allein die gesamtkirchliche Rezeption, bei der auch die Kirche von Rom keine exklusive Rolle spielt — darum liegt mir so viel an der „Unscheinbarkeit" des Konstantinopler Konzils von 381! Und endlich: Im Zusammenhang mit den übrigen Konzilsdokumenten gedeutet bringt C in seinen (in zeitgenössischer Sicht entscheidenden) pneumatologischen Formulierungen zur Geltung: Wo es um „Person und Gemeinschaft" in Gott geht, da sind wohl Trennungen gegebenenfalls unvermeidlich (Kanon 1), da kann man gegebenenfalls auf dogmatische „Akribie" nicht völlig verzichten (Tomos), aber das Höchste und Letzte ist die Anbetung, die Doxologie.

REZUMAT

Încă odată: ce are de-a face Simbolul niceo-constantinopolitan (NC) cu Sinodul de la Constantinopol, 381?

În studiul de față autorul discută recenta contestare a tezei sale cu privire la relația dintre Simbolul de credință niceoconstantinopolitan și Sinodul II Ecumenic, teză argumentată în dizertația sa din 1965 și unanim acceptată până nu de mult de specialiști. În teza sa de doctorat (1965) ca și într-un recent articol din TRE 19 (1989), autorul reușise să acrediteze, pe baza unei analize exhaustive a documentației disponibile, opinia potrivit căreia Simbolul (niceo)constantinopolitan a constituit la origine o formulă de credință redactată pe baza Simbolului niceean (325) în scopul unei uniri (eșuate) cu pnevmatomahii la Sinodul constantinopolitan din 381 (recunoscut ulterior numai ca cel de-al doilea ecumenic).

Această teză a fost contestată în 1990 de R. Staats, pentru care Simbolul (niceo)-constantinopolitan ar fi apărut de fapt la Sinodul meletian de

la Antiohia din toamna lui 379 ca formulă de unire a orientalilor cu Roma (ceea ce ar explica coincidențele lui verbale cu Simbolul roman). Pe altă bază dar la concluzii similare ajungea în 1992 și L. Abramowski (Tübingen): Simbolul constantinopolitan ar fi forma dată la sinodul meletian de la Antiohia din 379 unei mărturisiri de credință niceene modificate în sens pnevmatologic încă din 378 de un sinod de la Roma. Deci Simbolul niceo-constantinopolitan ar trebui numit mai degrabă niceo-roman, neavând nimic de-a face cu Sinodul constantinopolitan strict oriental din 381.

Autorul respinge aceste interpretări în mare parte ipotetice și conjuncturale și-și reafirmă poziția sa din 1965: Simbolul niceo-constantinopolitan provine de la Sinodul de la Constantinopol (și nu de la Antiohia ori Roma). Rațiunile sunt istorice și documentare: e vorba mai ales de mărturia explicită a Sf. Grigorie de Nazianz, președinte al Sinodului. Originea răsăriteană (accentul pus pe doxologie) și conjuncturală a Simbolului din 381 nu scade cu nimic, dimpotrivă sporește valoarea lui dogmatică și ecumenică (I.I.I.).

Prof. Dr. Remus Rus, Bucureşti

SPRE O TEOLOGIE A RELIGIILOR ÎN VIZIUNEA PĂR. PROF. D. STĂNILOAE

Disputa dintre teologii sibieni, în frunte cu Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, şi filosoful român Lucian Blaga, este cunoscută atât teologilor cât şi filosofilor români. Ea reprezintă, în istoria gândirii româneşti, una din ultimele confruntări reale, constructive între teologie şi filosofie asupra unei teme deosebit de sensibile: **religia.** Îndeobşte, această confruntare a fost văzută doar ca o încercare de forţe, moştenirea ei nefiind valorificată după cum s-ar fi cuvenit. De altfel nici nu s-a mai putut. Era vremea războiului, după care a urmat marea pustiire.

Recitind recent lucrarea P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Poziţia d-lui Lucian Blaga faţă de Creştinism şi Ortodoxie“, Sibiu, 1942, consecinţă a istoricei dispute, şi sesizând bogăţia de idei pe care o cuprinde, ne-am gândit să o scoatem din uitare. Nu este vorba de disputa propriu-zisă, căci nu pe aceasta dorim să o reactualizăm, ci de moştenirea ei teologică rămasă nefructificată. În avântul confruntărilor de idei, autorul nu a determinat doar locul pe care gândirea filosofică îl deţine în funcţie de teologie, ci a formulat, cu deosebită perspicacitate, modul în care religia trebuie abordată şi înţeleasă şi prin aceasta, având în vedere universalitatea fenomenului religios şi varietatea lui, a trasat liniile unei **autentice teologii a religiilor.**

Religia în esenţa sau fiinţa ei

Religia, spune P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, este „cea mai pasionată năvală a fiinţei spre realitate... spre principala realitate“, reprezentând „substanţa fundamentală a omului“, înţeleasă ca „expresie centrală a acestei substanţe fundamentale“ (p. 14), ceea ce în limbajul teologic nu este altceva decât Dumnezeu. Căci religia „spre deosebire de orice altă îndeletnicire a spiritului uman, chiar de filosofie prin urmare, revendică omul întreg şi deci pune sub o lumină a ei, sub gândul la Dumnezeu, toată fiinţa umană şi deci toată viaţa colectivităţilor“ (p. 9).

Atunci când se vorbeşte de religie se are în vedere o realitate particulară, omul ca persoană, şi o realitate universală, întreaga comunitate umană, ambele fiind puse sub iminenţa divină. De aceea, cercetarea fenomenului religios nu poate fi făcută din exterior în baza „unui principiu mintal, subiectiv“ (p. 30). Trebuie văzută realitatea lui istorică, aşa cum ea se

manifestă în viaţa comunităţii umane: „Când cercetezi fiinţa unei religii trebuie să-i întrebi pe aderenţii ei, ce este ea pentru ei“ (p. 30). În plus, „trebuie să se dea într-o definiţie concisă toate aspectele caracteristice sub care se prezintă şi fără de care nu se poate prezenta" (p. 42), înţelegând prin „aspecte caracteristice“: „Toate acele elemente fără de care nu se întâlneşte şi nu este posibil să se întâlnească religia ca fenomen specific în viaţa omenească, adică toate acele condiţii care sunt necesare pentru constituirea şi persistenţa ei“ (p. 42).

În altă ordine de idei, religia, în esenţa sau fiinţa ei, ţine în mod primordial de felul în care se manifestă atât în planul credinţei, cât şi al ritualului, înţeles ca materializare a credinţei în planul vieţii empirice. De aceea, înţelegerea adecvată a religiei implică, în ordinea importanţei, o primă evaluare a elementelor ei constitutive, adică fixarea şi determinarea notelor ei specifice, de a căror determinare depinde existenţa sau neexistenţa fenomenului religios autentic.

Determinarea notelor generale specifice fenomenului religios nu este o întreprindere uşoară, mai ales dacă avem în vedere multiplicitatea formelor şi sensurilor în care acesta se manifestă. Cu toate acestea, există anumite puncte comune care constituie, prin generalitatea lor, esenţa fenomenului religios universal.

Elemente caracteristice ale fenomenului religios

Fără a încerca o definiţie concisă a fenomenului religios în actul de manifestare, P.C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae sugerează, ca prim pas obligatoriu în înţelegerea acestuia, o abordare integrală şi comparativă a realităţilor religioase, prin reţinerea elementelor lui esenţiale: „Definiţia religiei trebuie să cuprindă tot ceea ce o caracterizează ca fenomen, ca realitate psihologică, istorică şi socială“ (p. 42). Prin aceasta se evită formularea unei definiţii subiective şi deci defectuoasă şi restrictivă: „Obiectivitatea ştiinţifică nu admite să se ia la construirea unei definiţii numai religia preferată şi toate celelalte să fie răstălmăcite prin prisma acesteia“ (pp. 30—31). Dacă, însă, la stabilirea unei definiţii trebuie acordată atenţie deosebită unei anume religii, este obligatoriu ca aceasta să fie „religia în care elementele ce o constituie apar mai clare, mai puţin tocite şi nu invers“ (p. 31). Prin urmare, el consideră ca obligatorii pentru o definiţie adecvată a religiei următoarele cinci elemente:

Un prim element caracteristic al religiei este „credinţa tare şi neclintită în adevărul celor ce le susţine“ (p. 41), înţelegând prin aceasta: „Certitudinea omului religios... credinţa lui în realitatea ultimă şi în felul ei de a fi aşa cum o cunoaşte“ (p. 35).

Credinţa este o dimensiune universală prezentă în toate religiile: „Nu există religie fără credinţă“ (p. 35). Ea nu este doar o simplă „facultate sau atitudine“, ci „ceva mai profund... ceva ce dă cunoaşterii certitudine şi sileşte pe tot omul să participe la acea ordine“ (p. 39). Credinţa angajează fiinţa umană în adevărul celor propovăduite: „Grupările de aderenţi cred nelimitat că religia lor nu-i înşeală şi realitatea divină există şi este aşa cum li se propovăduieşte“ (p. 39).

Al doilea element definitoriu, strâns legat de primul, este „caracterul personal al realităţii ultime" (p. 44). Acesta are în vedere „capacitatea realităţilor din urmă de a-l revendica pe om, adică o anumită însuşire care le ridică din indiferenţă sau automatism, ceea ce înseamnă şi o anumită capacitate de a se comporta faţă de om de la caz la caz, după cum se comportă omul faţă de ele" (p. 43).

Deşi specificul personal nu este relevat într-un mod explicit în cazul tuturor tradiţiilor religioase, se regăseşte însă „conştiinţa clară a caracterului de persoană aplicat realităţilor ultime", deoarece „aceste realităţi sunt concepute de orice suflet religios ca având anumite trăsături personale" (p. 43). Ca exemplu în acest sens este dat impersonalismului upanişadic căruia poporul îi opune permanent zeităţi cu trăsături personale: „Forţei universale de caracter panteizant, religia propriu-zisă care trăieşte în popor îi dă caractere de voinţă şi de autocratism monoteist personal" (p. 51). Autorul analizează atât marile tradiţii religioase ale lumii (budismul, confucianismul etc.), cât şi fenomenul religios primitiv pentru a descifra caracterul personal al realităţilor ultime (cf. pp. 43—53), subliniind necestiatea vitală „a trăsăturii personaliste a ultimelor coordonate ale existenţei", în lipsa căreia „credinţa nu are nici o putere de a-l face pe om să adere totalitar", ba mai mult, „credinţa nu e credinţă propriu-zis şi nu poate constitui religie decât cu această condiţie" (pp. 43—44).

În al treilea rând, pe lângă credinţă şi caracterul personal al realităţii ultime a existenţei există „o anumită deosebire ce o face orice credincios între aceste realităţi ultime, de caracter mai clar sau mai obscur personal, şi între natură" (pp. 53—54). Acest element are în vedere determinarea planurilor existenţiale ale ordinei naturii care include realitatea lăuntrică a omului şi caracterul lui personal, şi cel al obiectului credinţei, deosebit şi superior ordinei naturii, subordonată acesteia (cf. p. 54). Deosebirea şi superioritatea realităţilor ultime propovăduite de religie faţă de ordinea naturii rezidă în „atributul de divin, de divinitate al acelor coordonate supreme ale existenţei" (p. 54). Chiar dacă adeseori realitatea divină este văzută în legătură extrem de intimă cu natura, fiecare religie păstrează „conştiinţa că realitatea divină este altceva decât natura privită în ea însăşi" (p. 55). În astfel de cazuri, susţine P.C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „conştiinţa credincioşilor face deosebire între divin şi natură şi îi atribuie divinului şi o altă capacitate decât aceea de a întreţine ordinea constantă şi automată a naturii. E o distincţie pe care credincioşii fiecărei religii o fac aşa cum fac o distincţie între trupul omului şi puterea mai înaltă care susţine trupul. E un transcensus de la natură la realitatea divină, nu de distanţă, ci de calitate. Ordinea credinţei e altfel decât ordinea naturii şi are o suveranitate asupra naturii" (p. 55).

Al patrulea element specific şi necesar religiei este credinţa în autorevelarea realităţii divine.

„Este o convingere universală la credincioşii tuturor religiilor că divinitatea s-a revelat sau se revelează ea însăşi şi ştirile despre ea nu sunt o construcţie a minţii sau a fanteziei omeneşti, o autorevelare a spiritului uman . . ." (p. 57).

În fiecare tradiție există convingerea că divinitatea s-a revelat și aceasta pentru că „certitudine despre realitățile ultime, când acestea sunt concepute ca neexprimabile, ca dincolo de planul material, nu se poate avea decât prin năvălirea lor în fața spiritului omenesc, prin autorelevarea lor. De aceea credința în anumite realități ultime și autorelevarea lor țin împreună, precum țin împreună... credința și caracterul neautomat... deci personal și supranatural al divinității. Religia le afirmă pe amândouă, deoarece formează un întreg... Ca să existe, religia are lipsă de credință, adică de credința în revelație" (p. 58).

Religia trăiește din certitudinea unei transcenderi reale, a întâlnirii cu divinitatea în care rezidă convingerea referitoare la autorevelarea acesteia. Dacă spiritul uman nu posedă această certitudine, intrarea în contact cu realitatea divină, la inițiativa acesteia, nu poate avea loc.

Ultimul element, al cincilea, reținut de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, are în vedere „o anumită așteptare, încredere și speranță cu care se leagă omul de divinitate în privința destinului său" (p. 62). Este vorba de o speranță neabătută în perpetuarea existenței umane, cu ajutorul divinității și a anumite practici, prin care omul se conformează voinței divinității sau rânduielilor stabilite de ea: „Conștiința umană universală **așteaptă** și **crede** într-o salvare a omului de sub puterea măcinătoare a naturii sau a unor forțe rele, într-o ridicare a destinului său peste destinul trecător al lucrurilor din natură. Așteptarea e un instinct adânc al firii omenești, credința e puterea tainică dată omului deodată cu oricare religie" (p. 62).

În altă ordine de idei, este vorba de credința omului în nemurire, în viața veșnică fără de care religia, viața religioasă nu ar avea nici un sens.

În concluzie, cele cinci elemente vitale ale religiei sunt: credința, caracterul personal al realității ultime, deosebirea dintre ordinea naturală și cea divină, autorevelarea realității ultime, a divinității și speranța omului în nemurire. Ele se regăsesc în toate manifestările religioase ale omului: „Nu există religie care să nu prezinte într-o formă cât de spălăcită, aceste cinci elemente" (p. 62). În afara lor nu se poate da o explicație religiei ca realitate specifică sufletului. În plus, în baza lor, „fiecare religie pledează pentru adevărul tuturor celorlalte religii" (p. 63).

Există o întrepătrundere funcțională a acestor elemente: „Credința fără divinitate personală și fără revelație nu poate exista... nici fără prezența unui scop, cum este cel al salvării existenței" (p. 63), iar persistența lor relevă existența unei legături personale între divinitate și om în interesul salvării sale, dar și convingerea omului în posibilitatea salvării personale într-o și printr-o comuniune specială cu divinitatea și, ca urmare, un interes din partea divinității de a-l salva pe om (cf. p. 63).

Credință, revelație, religii

Dintre toate aceste elemente, credința și revelația au un rol aparte deoarece ele angajează adevărul religiei, înțeles ca „realitate obiectivă care corespunde conștiinței religioase" (p. 65):

„Credința este... cea mai profundă realitate a ființei umane și cel mai sigur semn al unei obiectivități transsubiective, dar în același timp ea nu

poate exista fără, această obiectivitate, deci fără Revelaţie. Ea este o realitate umană şi divină în acelaşi timp. Ea are un caracter bipolar. În existenţa ei se include realitatea Revelaţiei" (p. 64).

Credinţa şi revelaţia depind, nu în conţinut, ci în planul fenomenalului, ca act religios, de mărturia conştiinţei umane: „în fond mărturia conştiinţei universal-umane despre un anumit aspect neschimbat al realităţii nu înseamnă altceva decât că realitatea presează statornic, neschimbat asupra conştiinţei universal-umane, că îi stă deschisă, i se comunică permanent, cu acel aspect; că, omenirea nu e formată din monade ermetic închise, ci se află într-o permanentă comuniune cu realitatea, că aceasta i se revelează". Ba mai mult, „mărturia conştiinţei universal-umane despre cunoaşterea a ceva din realitatea transsubiectivă înseamnă o permanentă revelare a acelei realităţi. Cel puţin aceasta e mărturia conştiinţei" (p. 73—74).

Deşi conştiinţa universal-umană nu produce o mărturie identică în conţinut, ea afirmă totuşi elementele de bază ale religiei: „Toţi oamenii au fost convinşi în toate timpurile despre existenţa unei realităţi cu oarecari trăsături personale, cu caracter supranatural, revelându-se omului şi având un interes pentru salvarea lui din automatismul distrugător al naturii" (p. 74). Aşa se face că elementele fundamentale mai sus pentru stabilirea conţinutului real al cunoaşterii noastre. Chiar dacă nu s-ar cuprinde între elementele religiei în mod explicit şi convingerea despre revelarea divinităţii, ci numai despre existenţa ei şi, totuşi, în baza faptului că nu există mărturie statornică şi unanimă a conştiinţei umane despre existenţa unei realităţi, fără ca acea realitate să nu se reveleze presând oarecum asupra conştiinţei, siguranţa revelării divinităţii ar fi în afară de orice îndoială" (p. 74).

În altă ordine de idei, Divinitatea, în virtutea existenţei ei, este un agent revelator. Ea se revelează, acţionând asupra conştiinţei umane, aceasta receptând-o în forme felurite. De aceea „va fi deci o mare varietate în credinţele omenirii cu privire la felul cum este divinitatea, la felul cum se revelează, la felul cum îl ajută pe om, la conţinutul mai precis al ţintei spre care e dus omul". (p. 74). Este vorba aici de multiplicitatea religiilor, care ţine de „subiectivitatea creatoare de mituri a omenirii" şi de „varietatea ei de structuri psihice şi înclinaţii" (pp. 74—75).

În pofida multiplicităţii de conţinut, ca structură, conceptul de religie reţine „ca o nervură statornică şi universală în tot haosul de închipuiri omeneşti" (p. 75), elementele fundamentale care intră în definiţia ei. Acestea „se impun conştiinţei umane mai stăruitor, mai categoric decât toate aspectele văzute" (p. 78), şi ca atare, ele „întrunesc această universalitate de convingeri" (p. 78), căci „nu există conştiinţă, idee, afirmare, care să nu fie susţinută de o convingere atât de adâncă — aceasta e credinţa — ca afirmarea sau conştiinţa despre existenţa divinităţii ce se revelează omului, purtată de un interes pozitiv pentru el" (p. 78).

Extensiunea universală a convingerii religioase este „o dovadă despre o cunoaştere reală şi adecvată a divinităţii", însă „în anumite limite" (p. 79), căci „între ceea ce formează conţinutul unei convingeri atât de universale şi de adânci ... şi realitatea obiectivă trebuie să fie o anumită adecvaţie" (p. 79).

Această adecvaţie are ca punct de pornire un anume elan specific omului: „Există în om un elan după realitate... singur însă elanul nu se întâlneşte cu realitatea ultimă; până nu i se descoperă, nu este credinţă, ci sbucium" (p. 86), iar satisfacerea acestui elan este realizată de realitatea ultimă în cea mai mare parte prin revelarea ei, care transformă sbuciumul omului în certitudinea existenţei şi a unei prezenţe tainice în el" (p. 86) Elanul uman care îl îndeamnă ancestral pe om spre realitatea divină ţine de credinţă, ca dimensiune ontologică a omului: „întrucât de când e omul există credinţă, de când este el a avut parte de Revelaţie. Umanitate fără credinţă nu e posibilă. Dar nici credinţă fără Revelaţie. Se cuprinde un adevăr atât în teoria inascenţei religiei, cât şi în teoria originii ei supranaturale, amândouă completându-se" (p. 86).

Religia este deci un act specific omului, o dimensiune umană. Ea îi este coextensivă. Această coextensivitate nu reduce religia la om, căci pe lângă om, în actul religios, intervine forţa divină, Dumnezeu, prin lucrarea sa revelatoare, care dă religiei caracterul ei transcendent.

Cât priveşte credinţa şi implicit revelaţia, acestea sunt transmise din generaţie în generaţie:

„Întrucât credinţa — deci şi Revelaţia — e de la început, ea se primeşte de la antecesori. Dar în acelaşi timp se produce în sens larg o permanentă Revelaţie, fiecare om experiind în chip tainic presiunea realităţii ultime asupra conştiinţei sale" (p. 86). Experierea de către fiecare om a revelaţiei este un act care se produce în corelaţie cu fenomenele cosmice, animale, sociale, politice etc. Aşa se face că au fost create „fel de fel de teorii care văd originea religiei în divinizarea forţelor naturii, ale vreunui animal, a societăţii, a şefului politic etc." (p. 87). Însă în realitate, „experienţa religioasă distinge divinul de toate aceste fenomene, deşi poate face experienţa prezenţei şi a puterii lui în legătură cu toate acestea" (p. 87), deoarece experienţa religioasă este „o conştiinţă a prezenţei tainice a divinului" şi ca atare „orice om religios cunoaşte deosebirea" (p. 87).

Revelaţia nu este egală în intensitate. Ea are loc în funcţie de evoluţia certitudinii religioase a omului.

„La anumite intervale însă, când certitudinea religioasă slăbeşte şi revelarea perpetuă în sens larg nu apare suficientă, se produc revelaţiile mai accentuate, mai apăsate, care produc o intensificare a credinţei" (p. 87).

Deşi Pr. Prof. Dumitru Stăniloae nu intră în detalii în această privinţă, ideea pe care doreşte să o sugereze este destul de clară. Viaţa religioasă a omului este determinată de convingerea religioasă, iar creşterea sau descreşterea acesteia determină din partea Divinului un act de revelare circumstanţial cu scopul păstrării credinţei şi deci a trăirii religioase.

„Participarea totală a fiinţei umane în religie se bazează pe suprema experienţă a întâlnirii cu realitatea transsubiectivă ultimă, realitatea aceasta revelându-se conştiinţei implicit ca având o putere de revendicare absolută asupra omului — deci un caracter superior automatismului şi naturii constante — şi această revendicare exercitându-se asupra lui în scopul salvării sale eterne. Aceasta este faţa minimă sub care se revelează omului realitatea ultimă. Şi aceasta e cea mai sigură dintre întâlnirile omului cu realitatea" (p. 90).

În cazul fenomenului religios există deci o minimă realizare şi participare la realitatea ultimă care ţine în esenţă de credinţa în divinitate, de revelarea acesteia şi de speranţa în mântuirea personală ca „fond comun minim al tuturor religiilor, prin urmare şi al creştinismului" (p. 93).

Adevărul creştinismului sau creştinismul şi religiile necreştine

Acest „fond comun minim" al religiilor trebuie însă detaşat de „adevărul a ceea ce au în plus diferitele religii, inclusiv creştinismul" (p. 93). Autorul ne atrage atenţia asupra faptului că în relaţiile dintre religii, nu atât fondul minim contează, cât mai ales contribuţia fiecăreia în parte. Căci tradiţiile religioase s-au structurat independent, fiecare promovând elemente specifice individuale. Încercând o primă diferenţiere între creştinism şi celelalte religii, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae ne atrage atenţia că „tot ce au în plus religiile necreştine e sau o orgie de mituri, sau o înviorare într-o formă sau alta a aceluiaşi fond minim care constituie convingerea religioasă universală. Nici miturile greco-romane, de pildă, nici revelaţiile divinităţii prin persoana istorică a lui Buddha, Laotze sau Mahomed, nu afirmă o sporire radicală a Revelaţiei divine" (p. 93). Acest lucru se datorează în special faptului că „miturile sunt tălmăcirile omeneşti ale aceluiaşi fapt religios fundamental, iar revelaţiile prin diverse persoane istorice sunt o înviorare a conştiinţei aceleiaşi revelaţii generale, sau o precizare într-un fel sau altul a voii divine manifestată prin aceeaşi revelaţie (p. 93). În plus, „nici miturile, nici revelaţiile prin persoane istorice nu afirmă esenţial o venire mai aproape a divinităţii o etapă radical nouă în comuniunea dintre divinitate şi om, de care vorbeşte orice religie. Conştiinţa umană nu afirmă un adevăr în plus în nici una din religiile necrşetine" (p. 93).

Mitul este „o plăsmuire umană" răsărit „din străduinţa de a prinde într-o imagine faptul fundamental al divinităţii şi al revelaţiei ei" (p. 93), „o ipostasiere prin fantezie a unei puteri divine manifestată prin natură cu regularitate constantă, deci o exprimare poetică şi ipostasiată a conştiinţei despre revelaţia generală, sau ... o ipostasiere a unei puteri din natură sau a unei însuşiri personale" (p. 94).

Miturile nu aduc ceva nou despre faptul revelaţiei generale, ci îl „aburesc" şi întrucât sunt o contribuţie a subiectivităţii omeneşti la faptul revelaţiei generale, ele „poartă amprenta nivelului spiritual al colectivităţii respective" (p. 94). În esenţa lor miturile sunt „produsul unor stiluri omeneşti de gândire şi intuiţie" (p. 94), ca „văluri aşternute peste revelaţie" (idem).

Miturile se înmulţesc în fazele de „decădere a religiilor" sau atunci când „omul nu mai simte atât de viu prezenţa şi iniţiativa divinităţii întru a se revela". În aceste cazuri, „fantezia omului îşi exaltă nestingherit aviditatea ei creatoare" (p. 94).

Din această „orgie a miturilor", câte o religie scapă „printr-o nouă revelaţie a divinităţii prin intermediul unei persoane istorice" (p. 94).

Pornind de la aceste temeiuri, P.C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae sesizează două „trepte“ de religii necreştine:

a. Religii în care conştiinţa revelaţiei divinităţii şi deci a voinţei ei este foarte slăbită şi tulbure. În ele se produc mituri cu nemiluita.

b. Religii în care conştiinţa revelaţiei divinităţii — şi aceasta înseamnă revelaţie prin persoane istorice — e mai intensă şi deci ideile despre divinitate sunt mai clare. În acestea miturile nu prea înfloresc (cf. p. 95).

Prima treaptă are „satisfacţia creativităţii în gol şi nemulţumire continuă faţă de ea“ (p. 97), iar a doua, „satisfacţia realităţii, care i se prezintă mai bogată şi mai profundă decât toate închipuirile posibile“ (p. 97). In ambele cazuri rămâne distanţa dintre om şi divinitate, dintre conştiinţa umană şi realitatea divină.

Cât priveşte creştinismul, acesta se deosebeşte radical de aceste religii, deoarece „prin plusul pe care îl afirmă, el atestă despre o sporire esenţială a Revelaţiei divine“ (p. 97). În timp ce celelalte religii, care se prevalează de o revelaţie specială, nu o înţeleg esenţial ca o venire mai aproape a lui Dumnezeu către om, creştinismul se prezintă ca o întregire reală şi maximă posibilă a revelaţiei: „În creştinism Dumnezeu nu-şi descoperă numai o seamă de porunci nouă, ci El Însuşi devine om ca oamenii, un Tu al fiecăruia dintre noi, intrând în comuniunea perfectă şi directă cu noi, pe câtă vreme în toate celelalte religii cu revelaţie specifică, El rămâne pitit în spatele unui om, care vorbeşte în numele lui Dumnezeu. În celelalte religii cu revelaţie, Dumnezeu nu devine ins între inşii omeneşti, ci rămâne mai presus de relaţiile directe dintre aceştia, angajând doar pe unul dintre ei să vorbească în numele Lui. Oamenii nu întâlnesc pe Dumnezeu însuşi ca un Tu în mijlocul lor, ci tot numai un om trimis de El“ (p. 98).

Creştinismul este „o religie cu totul deosebită... stând singură pe a treia treaptă, superioară în ceea ce priveşte conştiinţa apropierii realităţii divine, ca singura religie dominată de conştiinţa unei sporiri — până la ultima măsură — a Revelaţiei divine — fără ca să iasă prin vreun element nou din definiţia generală a religiei“ (p. 98). În creştinism are loc „revelarea deplină a divinităţii cât şi manifestarea caracterului personal al ei... prin păşirea lui Dumnezeu ca om între oameni“ (p. 101). Coborârea lui Dumnezeu printre oameni a fost necesară, deoarece „lipsa unei experienţe în forma prezenţei divine prin revelare deplină şi în formă personală, lăsa omului latitudinea unei desfăşurări a egoismului şi a orgoliului său creator de mituri“ (p. 101). În mit, omul „nu are o poruncă, un mijloc de autototalizare a puterilor sale, ci un pretext de visare poetică iresponsabilă“ (p. 103), căci „poate absenţa uşor de sub puterea lui Dumnezeu care îl cheamă la răspundere, închipuindu-şi închipuiri care îi conveneau despre voia lui Dumnezeu (p. 101).

Era deci necesară o intervenţie directă, nemijlocită a lui Dumnezeu în lume pentru a îndrepta conştiinţa religioasă spre adevăratul ei ţel. De aceea, „Dumnezeu a devenit persoană istorică şi de atunci realitatea lui este experiată cu o intensitate ce depăşeşte orice certitudine“ (p. 102). Prin acest act, „Dumnezeu îşi actualizează puterea asupra omului şi-l face să-şi simtă graniţa şi să se autototalizeze într-o viaţă de răspundere numai venind mai

aproape de el. Dar şi iubirea şi ajutorul Său se manifestă întregi numai cu acest preţ" (pp. 101—102).

„Cum s-ar explica, se întreabă Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, certitudinea apostolilor că Dumnezeu e cu ei, dacă nu printr-o experienţă a realităţii divine în imediata lor apropiere? Cum s-ar explica Evangheliile, care în scrisul lor onest, neprefăcut, simplu, zugrăvesc persoana cu adevărat dumnezeiască — şi în acelaşi timp omenească — a lui Iisus, dacă nu prin contactul apostolilor cu o realitate aşa cum o descriu, adică dumnezeiască? Cum s-ar putea explica moartea tuturor apostolilor şi a milioanelor de martiri, ca şi certitudinea miliardelor de oameni de atunci încoace, decât printr-o venire a lui Dumnezeu prin Iisus Hristos în sfera de experienţă tainică a fiecăruia" (p. 102). Totodată, „puterea de revendicare a lui Iisus Hristos e uriaşă, e totală nu numai prin faptul că El a murit bărbăteşte din iubire pentru noi şi ne dă o pildă de puritate morală, că ci prin faptul că e Dumnezeu şi ca atare obligă orice conştiinţă în mod absolut. Iar pe de altă parte, prin faptul că, Iisus Hristos n-a sfârşit de a exista încheindu-şi viaţa pământească, ci, înviat şi aşezat de-a dreapta Tatălui, la cârma lumii, ne revendică de acolo ca un Dumnezeu ce ne va judeca după faptele noastre.

Prin faptul că a trăit în istorie şi a fost Dumnezeu, ştim desigur că există şi acum, şi ştim care este voia Lui" (p. 102).

În plus, creştinismul nu este o religie a miturilor. Acest lucru se datorează faptului că prezenţa lui Dumnezeu în lume, ca realitate perceptibilă şi activă, face inutilă miturile:

„Când realitatea divină e aşa de aproape de noi şi aşa poruncitoare, când o ştim cum e şi ce vrea (importă cum e, ca premisă pentru conduita noastră, căci prin aceasta ne dobândim mântuirea, nu cum e, pentru a satisface curiozităţile cognitive), nu mai e loc pentru mituri" (p. 102).

Revelaţia lui Dumnezeu şi miturile sunt două elemente incompatibile pe motiv că revelaţia îţi dă certitudinea realităţii, pe când mitul reprezintă o plăsmuire fantezistă a realităţii săvârşită de om:

„Iisus Hristos este auto-revelaţia deplină a lui Dumnezeu. Prezenţa dumnezeirii în El nu e o închipuire omenească, ci o realitate masivă... în El noi trăim certitudinea realităţii, nu nesiguranţele închipurilor proprii. Noi trăim din încrederea neclintită în ajutorul dumnezeiesc şi din conştiinţa absolută a obligativităţii noastre în faţa voii descoperite a lui Dumnezeu, nu probabilităţile ideologiilor proprii, în care singura forţă certă, dar lipsită de echilibru şi de rezistenţă în încercări, este orgoliul individualist alimentat de pasiuni.

Un Dumnezeu care nu s-a revelat, ci e o imagine construită de om după cum îi convine lui, este un idol. În plăsmuirea construită de om e plasat totdeauna ceva cu totul dincolo de lumea creată, un element al lumii pe care omul îl îndumnezeieşte. Numai revelaţia apropie de om ceva cu totul de dincolo de lume, adică divinitatea... Având pe Dumnezeu real în Iisus Hristos, noi nu ne putem face idoli din ceea ce ne convine intereselor şi poftelor noastre individuale sau colective, idoli pe care să-i servim cu uitarea de Dumnezeu. Cei cărora s-a descoperit Dumnezeu în toată realitatea sa nu mai au nici o plăcere să-şi construiască dumnezei

după pofta inimii lor. Aşa se explică de ce Europa creştină, stăpânită de certitudinea prezenţei reale a lui Dumnezeu în Iisus Hristos, s-a ridicat peste efervescenţa haotică a Asiei constructoare de mituri la infinit, virtualitate după care tânjesc uneori şi inşi dintre noi" (p. 109).

În acelaşi timp, revelaţia lui Dumnezeu pune într-un nou echilibru relaţia dintre Creator şi creatură:

„Dacă Dumnezeu, fiind mai mare ca omul, nu se lasă construit de om ci se revelează El însuşi cu suveranitatea Sa ce copleşeşte pe om, cei ce primesc această descoperire, făcând implicit experienţa stăpânirii Lui absolute, ştiu că toată făptura trebuie să se supună Lui şi deci nici o parte din natură nu poate fi considerată Dumnezeu, adică idol. Când e privită în subordinea lui Dumnezeu, „toată făptura este bună şi nimic nu este lepădat, dacă se ia cu mulţumită", spune Scriptura (I Tim. 4, 4).

Nu există atitudine care să îmbrăţişeze toate părţile Universului cu atâta dragoste şi preţuire ca cea creştină, pentru care toate sunt opera mâinilor lui Dumnezeu şi obiectul grijii lui părinteşti. Toate sistemele ideologice şi politice se ridică împotriva vreunei sau altei părţi din lumea lui Dumnezeu. Dar pe lângă toată această atitudine universal-pozitivă faţă de lumea creată, creştinismul se fereşte a transforma vreunul din sectoarele ei în dumnezeu, adică în idol şi aceasta pentru că Dumnezeu cel adevărat, cel „nerevelat" de om după pofta inimii sale, s-a revelat El însuşi şi este copleşitor de prezent în Iisus Hristos". (p. 109—110).

Conştiinţa religioasă universală, echilibrul existenţial şi destinul omului îşi găsesc împlinire atât timp cât Dumnezeu şi omul tind spre o apropiere maximă, spre comuniune integrală. Acest lucru devine posibil doar prin autorevelarea deplină a lui Dumnezeu, fapt împlinit în plinătatea lui în Iisus Hristos. Prin aceasta creştinismul se detaşează fundamental atât de religiile mitice, cât şi de religiile „revelaţiilor" istorice. Religiile mitice rămân la o prezentare întunecată şi obscură a fondului religiei. Credincioşii acestor religii simt că ele ar avea să le dea ceva, dar nu în mod deplin. „Părintele cel mare" s-a supărat pe oameni şi s-a îndepărtat de ei. Pe de altă parte, religiile revelaţiilor istorice nu prezintă în mod satisfăcător raportul dintre divinitate şi om, Dumnezeu rămânând fie acoperit de lege, fie devenind un despot absolut, după cum este situaţia în iudaism şi respectiv în islam. Creştinismul vine cu o nouă noţiune vitală: participarea iubitoare şi iertătoare a lui Dumnezeu la viaţa omului, dar şi participarea prin dăruire totală a omului la viaţa divină. Prin această participare „fiinţa umană vine la starea de totalizare şi de conştiinţă a ceea ce este, la tonalitatea gravă şi majoră a trăirii responsabile" (p. 101).

Concluzii

Am încercat să reconstituim în paginile acestui articol ceea ce am numit „o teologie a religiilor". Departe de a fi o sintagmă pretenţioasă, suntem convinşi că textul de mai sus confirmă aşteptările. P.C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, pornind de la analiza particularului, a sesizat universalul

valid prin discernarea coordonatelor principiale fără de care nici o construcție religioasă nu rezistă. În plus, în funcție de rezultatele realizate, el descifrează autenticul în haotic, punând ordine în hățișul de nepătruns al sistemelor religioase. Prin analizele clare și obiective, ne este pus la îndemână un „pedagog" care, fără îndoială, ne duce spre discernerea Adevărului. Logicul și raționalul au devenit căi de determinare a supraraționalului credinței, fără vreo diminuare a acesteia. Soliditatea și perenitatea unei gândiri rezidă în valoarea ei, iar valoarea temeiurilor expuse în contextul admirabilei controverse rămâne de netăgăduit.

In timpul elaborării acestei lucrări, Editura Paideia a retipărit cartea P. Prof. Dumitru Stăniloae (București, 1993, p. 125), privind controversa cu Lucian Blaga, punând la îndemâna cititorilor interesați textul ei complet. Un mic sondaj pe care l-am făcut în rândul studenților mei de la Facultatea de Teologie și de la Facultatea de Filosofie din Universitatea din București, mi-a confirmat părerea că majoritatea au fost interesați în desfășurarea controversei dintre cei doi mari gânditori români. Esențialul era trecut cu vederea. De aceea sperăm că aceste câteva rânduri vor reliefa cu mai multă pregnanță contribuția majoră adusă de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae la înțelegerea fenomenului religios în ansamblul lui, dar și a relațiilor dintre religii. Această înțelegere este cu atât mai vitală cu cât se sesizează o puternică dezorientare în rândurile tinerilor și chiar a unor adulți, mai ales intelectuali, în ceea ce privește adevăratul drum al vieții religioase pe care ar trebui să-i îmbrățișeze.

SUMMARY

The purpose of this paper is to reconstruct the implicit "theology of religions" of Fr. D. Stăniloae contained in his famous refutation of "L. Blaga's position towards religion and Christianity" (Sibiu, 1942). In his book "Religion and Spirit" (1940), L. Blaga proposed an anthropological definition of religion unterstood as a "*self*-revelation and *self*-transcendence of man in relation with the ultimate mystery of existence". Questioning this humanistic understanding and criticising its subjectivistic methaphysical presuppositions, Fr. Staniloae pleaded for an objective-personalistic vision of religion and Christianity. In his oppinion a proper definition of religion must include five elements: a realistic understanding of faith; a personal or at least personified vision of the ultimate reality; the consciousness of a certain distinction between the divine and the cosmos; the faith in a certain self-revelation of the divine reality itself; and a certain hope and expectation of immortality as an escape from man's natural destiny. Therefore, not refusing the human, natural, ontological capacity of religion and revelation, Fr. Stăniloae insists on the supernatural, trans-subjective nature of faith and revelation. The ultimate criterion in distinguishing true and false religion and in stating the supreme truth of Christianity is for Fr. Stăniloae the full personalistic, objective and historical understanding of God and Revelation manifested in our Lord Jesus Christ, which therefore make us free from the phantastic revelations of the myths and from all pantheistic identifications and pagan idololatry. (I.I.I.).

Dr. Erwin Schadel, Bamberg

MONAD AS TRIADIC STRUCTURE

Leibniz' contribution to post-nihilistic search for identity

In this paper I shall give a more detailed explication of some topics treated in my last Hannover-lecture.[1] As it seems, namely, it is extremely relevant for one assessement of the common universal actuality of Leibnizian philosophy to demonstrate that Leibniz' notion of the monad implies a certain triadic structure significant for the constitution of all being as being.

In various passages of his writings [9] especially in the triad of 'power', 'wisdom' and 'goodness' (and modifications of it)[2] — Leibniz himself has pointed to the triadic dimension of his monadic conception of reality. Modern Leibniz-scholarship, however, has scarcely[3] or, for the most part, not considered this conceptual proposition at all. In its work it proceeds within an 'eclipse of the Trinity' (the origin of which will be explained later on) and therefore it is not able to unfold adequately the inner richness intented and discovered by Leibniz in his monadology.

Jürgen Mittelstraß, for example, would have us believe that Leibniz, in searching for an alternative to phisical atomism, discovers a **logical atomism**[4] that is characterized by 'undecomposable unites'.[5] Because of his criticistic reservation regarding metaphysics, Mittelstraß cannot see any internal and original activity in these units. For that reason, however, it is not possible for him to find any approach to the central intention of Leibni-

1 Cf. *E. Schadel*, Zu Leibniz' ‚Defensio Trinitatis'. Historische und systematische Perspektiven, insbesondere zur Theodizee-Problematik. In: I. Marchlewitz (ed.), Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internat. Leibniz-Kongreß, Hannover 1988, p. 856—865; a substantially expanded version under the same title in: E. Schadel (ed.), Actualitas omnium actuum. Festschrift für Heinrich Beck zum 60. Geb., Frankf./ M.—Bern—New York—Paris 1989, p. 235—305.

2 Cf. e.g. G.W. *Leibniz*, Monadology § 55, further ibid., § 9 and 48; Theodicy I, § 7; II, § 116 and 150 (here the explicit reference to Thomas Campanella) For the great tradition in which Leibniz participates here by drawing attention to triads, see *E. Schadel* (ed.), Bibliotheca Trinitariorum. Vol. II, München — New York — London — Paris 1988, esp. p. 180—193.

3 Cf., for instance, the faint-hearted and vague allusion to a trinitarian conception of tie monad in: *J. C. Horn*, Monade und Begriff, Wien 1965, p. 27—34.

4 Cf. *J. Mittelstraß*, Monade und Begriff. In: Studia leibnitiana 2 (1970) 171—200, p. 198: „Leibniz sucht nach einer Alternative zum physikalischen Atomismus, das Ergebnis ist der *logische Atomismus*" [emph. J.M.].

5 Cf. ibid., p. 199.

zian philosophy. In contrast to Leibniz, who stresses that the elementary unites, i.e. the monadic substances, consist **in** and **through** activity,[6] Mittelstraß interprets the units in an aggregative manner merely as "building-blocks".[7] He lacks the insight into the process that constitutes things in themselves. And he brings precisely this — his own! — deficiency in ontological reflection into the philosophy of Leibniz, when he thinks that he has to characterize it as an "artificial and fruitless project".[8]

In turning away from such a pre-ontological and undynamical understanding of Leibnizian thought, the following explications intend to show that monadology is a theory of creativity per se, i.e. a theory of the abundant fullness and fertility of the ultimately trinitarian ground of being itself.

To keep things short, three steps shall be taken: in the **first** one I shall outline the antitrinitarian "passion" of the subjectocentric Western rationality, which Leibniz is vehemently opposed. The **second** step will introduce the reader into the method, the breadth and intergrative structure of Leibniz'ontology. Attention will also be given here to the motivating influences that came from ancient and medieval philosophy to Leibniz. Finally, in a **third** step, I want to consider and deliberate what might be the positive and innovative contribution of onto-triadic monadology with regard to the present-day identity-crisis and to ontically consistent forming of the future.

I.

By writing a 'Defensio Trinitatis' the young Leibniz takes up a central and motivating thought that is to be considered as the shaping principle of his philosophizing; this remains an active element up to his last works (especially the 'Monadology' and the 'Theodicy'). As it seems, Leibniz still had enough intellectual sensibility for the ontological implications contained in the traditional trinitarian theorem.[9] Thanks to this theorem he is, indeed, able to interpret reality in a differentiated and simultaneosly holistic way. This means, however, that exactly because of its triado-trinitarian basic conception Leibnizian philosophy is relatively isolated in the midst of the 17th century discussion, in which a subjectocentric, rationalistic and anti-trinitarian "standpoint" was maintainded.

As I know, the connection between rationalism and antitrinitarianism is unusal and risky. But after a deeper historical analysis of the develop-

6 Cf. G.W. *Leibniz*, Théod. III, § 393: „ce qui n'agit point, ne merite point le nom substance" [(Philos. Schrr.) ed. (C.J.) Gerh(ardt) VI, 350]; Brief an B. de Volder [ed. Gerh. II, 256]: „Monades per se activas agnosco".

7 Cf. *J. Mittestraß*, op. cit., p. 199.

8 Cf. ibid., p. 200: „Das Ergebnis" [sc. der Leibnizschen ‚Ersetzung' des physikalischen Atomismus durch einen logischen] „ist ... ein spekulatives Gebilde: der künstlerisch-vergebliche Entwurf einer Welt der Philosophen" [?!].

9 A careful study of this theorem from the perspective of the dogmatic evolution of the first four centuries hat been recently presented by *Th. F. Torrance*, The trinitarian faith, Edinburgh 1988.

ment of modern subjectivity it becomes clear, without any doubt, that the connection mentioned is entirely correct. That means, however: it is rather short-sighted when some scholars think that modern philosophy begins with the Enlightenment, and view Leibniz as a forerunner of it. In lieu of that opinion it is necessary to **enlighten** the **Enlightenment** within a wider perspective on intellectual history.

Above all, we have here to take into consideration the **nominalism** of the late Middle Ages. In this period logic had gained a primacy over ontology. The logic "abstractness" involved in that the profound contour of trinitarian thought gradually disappeared. Its special terms, for instance 'nature' or 'person', became meaningless, because they could no longer be understood whitin the whole of the inner-shaped process of absolute being. Desperate attempts on the part of some theologians to "save" the mystery of the trinity against the logicians by refined **logical** distinctions ultimately failed. The Trinity was then declared (as for example by Occam) to be a "solâ fide tenedum".[10] Thus the separation of theology and philosophy, typical of modern self-consciousness, was introduced; and theologians as well as philosophers lost the genuine interest in the problem of the Trinity.

The nominalistic elements were still influential during the Reformation. The doctrine of the Trinity had here the reputation of being oversubtle and of being a dispute "alienated from life". The moderate reformatory groups considered it a "worthless heirloom"; and they tried to overlook it silently. The other more radical groups, the socalled **Socinians**, rejected it explicitly and energetically.[11] And after Michal Servet, famous for his work 'De trinitatis erroribus libri septem', was executed in 1553 due to the agitation by the religious fanatic Calvin,[12] the antitrinitarian way of thinking spread like wildfire throughout Europe and exercised its greatest influence on the intellectual life of the 16th centuries. Socinianism is, so to speak, a pivotal point, at which nominalistic aversion against the Trinity was brought into Enlightenment philosophy.[13]

Although antitrinitarianism is extremely revealing with regard to the constitution of modern self-consciousness, it is surprisingly little-known. Its analysis was „repressed" by modern scholars along with the "repression" of the Trinity in the modern time. Neverthless "traces" of this are recog-

---

10 Cf. *Guilelmus de Ockham*, Opera theologica. Vol. 3, St.. Bonaventure, N.Y. 1977, p. 275.

11 Cf. *E. Schadel*, Das Trinitätsproblem im reformatorischen und sozinianischen Umfeld. In: Freib. Zeitschr. für Philos. und Theol. 34 (1987) 399—413.

12 Cf. the detailed explanation in: *Fr. Sánchez-Blanco*, Michael Servets Kritik der Trinitätslehre. Philosophische Implikationen und historische Auswirkungen, Frankfurt./M. — Bern — Las Vegas 1977.

13 Cf. G. *Mühlpfordt*, Arianische Exulanten als Vorboten der Aufklärung. Zur Wirkungsgeschichte des Frührationalismus polnischer und deutscher Arianer vom 16. bis ins 18. Jahrhundert. In: J. Irmscher (ed.) Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa. Vol. II, Berlin 1962, p. 220—246; *E. Schadel*, Antitrinitarischer Sozinianismus als Motiv der Aufklärungsphilosophie. In: Klaus Schaller (ed.), Zwanzig Jahre Comeniusforschungsstelle in Bochum, St. Augustin 1990, S. 260—287; ferner S .*Wollgast*, Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1530—1650, Berlin 1988, esp. p. 346—422.

nizable in the progress of the modern autonomy-experiment, that — from its beginning up to its culmination in nihilism — proceeds — even though unavowedly — conditioned by trinity criticism. According to this the negative triad of relativistic **dialectics**, dualistic **positivism** and desperate **existentialism** must be explained as a successive decomposition of original ontic integrity which, in the Augustinian sense, can be interpreted by the ternary **'being'**, 'cognition' and 'love'.

Descartes' reaction to this is very typical of modern rationalism: After he had become aware that an "image de la Trinité" is discovered by this ternary in the inwardness of man, he did not, in any way, go more deeply into this suggestion. Without comment, he set his "moy, qui pense' beside it.[14] Through this — far less through argument than through contrapositive rejection — modern subjectocentric philosophy and its "constitutional" self-contradiction are "pre-programmed".

II.

Nowadays, within the chaos of "universal" meaninglessness brought on by the "self-explication" of subjectocentrism, we have reached an 'era of fundamental change', — we have arrived at the 'turning-point'. In view of the logic of decline involved in the above mentioned eclipse of the Trinity, we can now imagine that the Leibnizian project of a "defence of the Socinian missiles"[15] is, by no means, a quixotic act; it is rather to be considered as a philosophical and intellectual deed of great relevance for the present day.

Leibniz is not satisfied with the notion of 'substance' presented by contemporary philosophers. Against the Cartesian de Volder he emphasizes that 'extensio' or 'materia' cannot be identified with 'substantia', because they are merely 'attributa',[16] i.e. secondary stages within evolution of primary substantial energy.

We can see here that Leibniz' attempt to define what 'substance' is as comprehensively as possible, is guided by the Aristotelian question of the 'principle of movement' (**arché kinéseos**). Therefore, however, Leibnizian thought cannot acquiesce in any form of materialistic atomism or in mechanistic description of spatial or temporal "phenomena". Because in this dimension the mere juxtaposition of a plurality of parts is still immersed in ambiguity, the quest for the "true" substance cannot stop here. It has to "transcend" every particularity. That means: the real unit of being, the

---

14 Cf. *R. Descartes*, Oeuvres. Vol. III: Correspondance, Paris 1956, p. 247.

15 Cf. G.W. *Leibniz*, Demonstrationum catholicarum conspectus III, c. 7: „Depulsio Telorum Socinianorum" [Sämtl. Schrr. u. Briefe. 6. Reihe, 1. Bd., Berlin 1970, p. 495].

16 Cf. G.W. *Leibniz*, Briefwechsel mit B. de Volder [ed. Gerh. II, 183]: „Extensio attributum est: extensum seu materia non substantia est, sed substantiae"; ibid. [ed. Gerh. II, 268]: „Unitates ... substantiales non sunt partes, sed fundamenta phaenomenorum"; *idem*, Briefwechsel mit B. des Bosses [ed. Gerh. II, 518]: „Quod vulgo substantias dicunt, revera non sunt nisi substantiata".

'substantial atom' can be found neither in composed things nor in moved movement. It is rather the movement in itself; it is the common 'source' of all particulalar movements or — as we have suggested above — the elementary inner-shaped process by virtue of which composed beings are intimately constituted.[17]

After these explications we can be sure that the Leibnizian programme of the 'rehabilitation of the substantial forms'[18] intends to criticize the dualistic (or pluralistic) concept of subjectocentric rationality. At the same time, however, it is also directed against the monistic comprehension of 'substance' presented for example by Spinoza. Thus Leibniz blames Spinoza's definition "substantia prior est naturâ affectibus", because it fails to explain "quid sit esse 'naturâ prius' ".[19] In a similar manner he critically observes that Spinoza's first axiom "Omnia quae sunt, vel in se, vel in alio sunt" remains unintelligible as long as **"quid sit esse in se"**[20] is not clear. That, however, means: by dint of his search for substantial forms Leibniz — contrary to the trend of the philosophy of his time — has regained the methodical dimension of 'metaphysica generalis', which according to Aristotle is the 'First Philosophy'[21]: — the "science which theorizes being as being".[22]

On the strength of this genuinely onto-logical conception Leibniz is able to point out the "weak spot" of Spinozism, and, of course, of all other idealistic systems also that. For in these systems it is pre-supposed that — at the 'beginning' of the process of self-cognition — "nothing" shall be presupposed. That means, in the words of Hegel: "The pure being and the pure nothing is the same".[23] The result of this conception however — i.e. of the assumption that the "ground" of all beings is indeterminately determined — is that the "Leibnizian" question: "why does something exist rather than nothing"?[24] can no longer find any sufficient answer. The ontological argumentation is replaced by phenomenological descriptions. The common insight into the internal structure of substance is "methodically"

---

17 Cf. for more of this the „dense" argumentation in: *idem*, Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances [ed. Gerh. IV, 482]: „Les *Atomes de matiere* sont contrares à la raison: outre qu'ils sont encor composés de parties, puisque l'attachement invincible d'une partie à l'autre (quand on le pourroit concevoir ou supposer avec raison) ne detruiroit point leur diversité. Il n'y a que les *Atomes de substance*, c'est à dire, les unités reelles et absolument destituées de parties, qui soyent les sources des actions, et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers elemens de l'analyse des choses substantielles. On les pourroit appeller *points metaphysiques*" [emph. G.W.L.].

18 Cf. ibid [ed. Gerh. IV, 478 f.]: „... Il fallut donc rappeller et comme rehabilitér les *formes substantielles*, si décriées aujoud'hui" [emph. G.W.L.].

19 Cf. *G. W. Leibniz*, Briefwechsel mit Spinoza [ed. Gerh. I, 140]: [Spinoza] „non explicuit, quid sit esse ‚natura prius'".

20 Ibid.: [Primum axioma] „obscurum est, quam diu non constet quid sit esse in se".

21 Cf. *Aristotle*, Metaph. XI, 4 [1061 b. 19]: *próte philosophia.*

22 Cf. ibid. IV, 1 [1003 a. 21]: *episteme ... è theoreî tò ón è ón.*

23 Cf. *G.W.F. Hegel*, Wissenschaft der Logik I, Frankfurt/Main, 1983, p. 83: „Das reine Sein und das reine Nichts ist... dasselbe".

24 Cf. G.W. *Leibniz*, Principes de la nature et de la grace § 7 [ed. H. Herring, Hamburg 1969, 12]: „La première question qu'on a droit de faire, sera, *pourquoi il y plus tôt quelque chose que rien*".

blocked. All beings are now conceived in a insolubly relativistic manner. Therefore being seems to be as indifferent as non-being, knowledge as illusionary as delusion, feeling of happiness as insignificant as desapair.

Because of the lack of an ontically positive criterion the way of thinking thus characterized (we can call it 'dialecticism') "stylizes" the negative phenomena as productiveness and creativity. (Hegel, for instance, speak of "the vast power of negativity"[25]). In defence of such a fundamental confusion within the concept of reality, Leibniz sets forth the thesis that negation cannot be an ontically primary moment, because it always and necessarly presupposes some positive content.[26] (Otherwise negation would be a negation of nothing, a non-negation; it would not exist at all.)

Thus we can see that Leibniz' investigation of the meaning of "esse 'naturâ prius' " and "esse in se" implies a criticism both of dialectics (and the absurdities involved in it) and of modern anti-trinitarianism as the precondition for it. When, namely, Servet asserts that Augustine's efforts to discover trinitarian analogies in the human mind are nothing but "dreamings",[27] then the systematic objective of this polemical rejection of the method of 'analogia entis' is to show that there is no "esse 'naturâ prius' ", because "esse in se" is nothing! (Thus it becomes evident that, as a consequence of an exaggerated 'theologia negativa',[28] Böhm's 'Ungrund' as well as Schelling's 'absolute indifference' can be traced back to an anti-trinitarian attitude).

We can now recognize that the Leibnizian problem of 'monad' or 'substance' is internally connected with the question what is „esse 'naturâ prius'", what is „esse in se". Viewed in this way, Leibniz for ontological reasons rejects the two extreme positions: the first of which means mere plurality and hypostasised differences, the second mere unity and hypostasised levelling of all differences. That is: the "truth" of 'monad' and 'substance' can only be discovered "in the middle". It criticizes the one-sidedness of the extremes mentioned, and it simultaneously preserves the positive content to be found both in plurality and in unity.

For that reason, however, the substantial monad of "esse in se" and "esse 'naturâ prius' " is to be conceived netiher as permanent decomposition and transitoriness nor as lifeless rigidity. It means rather an all-encompassing horizon within which the dialectical shift from one extreme to the other is critically re-integrated into the originative actuality of "esse in se". In the sense of a **distinct-compositive motion** the 'difference' (or better: 'differentiation') appears in this as an inner emergence of being **(not**

---

25 Cf. G.W.F. *Hegel*, Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/Main, 1974, p. 36: „... die ungeheure Macht des Negativen".

26 Cf. G.W. *Leibniz*, Disputatio metaphysica de principio individui § 12]: „Omnis negatio est alicujus positivi, alioqui erit solum verbotenus negatio".

27 Cf. M. *Servet*, Christianismi restitutio (1553), repr. Frankfurt/Main, 1966, p. 32: „Augustinus ... internas ... de trinitate nobis esse mentis illusiones somniat". A hasty critique is inserted into that sentence; in a less complicated from it would read: 'Augustinus internas de trinitate nobis esse mentis [processiones] sominiat [quas ego, M.S.] illusiones [esse puto]'.

28 Cf. ibid., p. 110: „Per *solam* abnegationem Deum posse deffiniri" [emph. E. S.].

from out of "nothing", as idealism thinks, but) from being. This emergence however — the opening phase within being — represents the ontic pre-condition for a second and closing internal movement: for the unity as completion of being within itself. In such a way it becomes evident that the monadic "esse in se" necessarily hat to be explained as a triadically structured circulation. (We understand now why Leibniz so vehemently refused the anti-trinitarian Socinianism of his time: Leibniz — as well as the Czech philosopher Johann Amos Comenius[29] — feared that by this way of thinking the holistic cognition or reality would be destroyed.)

Conceiving the monadic substance as 'per se completum seu se ipsum complens', Leibnizian thought was without a doubt strongly influenced by the Aristotelian concept of **entelécheia**[30]. And with regard to the explications made above it is not surprising that Josef Stallmach illuminates the evolutionary of **entelécheia** as a threefold complexity: as **'origin'** (arché), **'species'** (morphé) and **'final objective'** (télos)[31].

This concept clearly has some similarity with the Pythagorean theorem according to which all entities are determined triadically: by an evoking **'beginning'**, a forming **'middle'** and a fulfilling **'end'**[32].

These triads (or analogously shaped other ones) can be transferred to every entity in so far as it is an entity. Therefore the "esse 'naturâ prius'" searched for is analysed — indeed, we have to say: **must** be analysed — as a triadic process that is identical with the order of the 'actus essendi' itself[33]. This process — the monadic substantiality of being itself — means there is no doubt — the 'entelechial' potenty, **out** of wich **through** and back to which all movements in the world are foreordained or, to use the Leibnizian term, 'pre-established'.

Beyond space and time that 'entelechial' triadic process causes spatial and temporal changes; it remains, however, structurally unchangeable within itself[34]: **Tripliciter in se ipso manens innovat omnia.**

In case these considerations seem to be a little "abstract", we have, as Leibniz within his anti-Socinian argumentation — the possibility of finding a "real" experimental basis for the onto-triadic analysis of monadic substantiality in the inwardness of our mind. Here we encounter astonishing connections, especially this one: that from an ontological perspective there is no relevant difference between Aristotle's concept of **entelécheia** and the

---

29 Cf. the introduction in: *J.A. Comenius*, Antisozinianische Schriften. Ed. by E. Schadel, Hildesheim-Zürich-New York, 1983, p. 7*—72*.

30 Cf. the marginal note in: G.W. *Leibniz*, Briefwechsel mit B. de Volder [ed. Gerh. II, 224]: „Substantia est *átomon autopleroûn*, Atomon per se completum seu se ipsum complens. Unde sequitur esse Atomon vitale seu Atomum habens *entelécheian*. Atomon idem est quod vere unum".

31 Cf. *J. Stallmach*, Dynamis und Energeia, Meisenheim 1959, p. 180—183.

32 Cf. *Aristotle*, De coelo I, 1 [268 a. 10—13].

33 Further detailed explications of this in: *H. Beck*, Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels, München 1965; a Spanish version of this book under the title: El ser como acto, Pamplona 1968.

34 Cf. G.W. *Leibniz*, Briefwechsel mit B. des Bosses [ed. Gerh. II, 306]: „Materia instar fluminis mutatur, manente Entelcheia".

introspection into the working of man's mind presented by the "church father" St. Augustine and by Thomas Aquinas for demonstrating the human mind as an instance of 'imago Trinitatis'.

In a manner similar to Aristotle's comprehending the 'soul' (esp. in 'De anima') as an 'entelechial' unit, Leibniz calls the human mind "aliquid vivum et actuosum"[35], and he tries to inquire into the common moving-structure "within our **mind,** in so far as it **knows** and **loves** itself"[36].

With regard to the aforesaid three ontically different stages can be described: 1) the **in-sistent** mind as the real "memory" of all thing which are thinkable at all (originative "power"), 2) the **ec-sistent** knowledge within which the memorythings are expressed into ideal distance and thus illuminated (differentiating "wisdom"), and 3) the **con-sistent** love, the attractivity of which comes about by means of powerful reality **and** illuminative flowing together and melting into one another (uniting "goodness" as final condition for creativity 'ad extra').

III.

With the short formula 'in-ec-con-sistence' I try to characterize the fundamental rhythm within which what Leibniz called 'internal action'[37] is actualized. At this point I cannot sufficiently explain how pregnant this formula is. I shall make only ten preliminary remarks for the further interpretation of Leibnizian monadology:

1. The monadic 'in-ec-consistence' implies an **ontical** dimension ("actuality" /"power"), a (gnoseo-) **logical** one ("knowledge" / "wisdom") and an **ethical** one ("love" / "goodness"). Therefore — with respect to **onto-logo-ethical** wholeness — it seems to be necessary to make a critique of the "methodically" isolating tendencies, as seen in the theories of sciences as well as of human behaviour.

2. 'In-ec-consistence' signifies the constitutional structure of being only in a general manner[38], i.e. in the sense of the above mentioned 'metaphysica generalis'. But within this structure all 'entia quatenus entia' are, so to

---

35 Cf. G.W. *Leibniz*, Briefwechsel mit B. de Volder [ed. Gerh. II, 184]; ibid. human soul is called 'fons idearum', See also G.W. *Leibniz*, Gegen Descartes [ed. Gerh. IV, 393]: „Vim activam sive *entelecheian* agnosco, ut ita recte mihi Aristoteles naturam definisse videatur principium motus et quietis".

36 Cf. G.W. *Leibniz*, Theologisches System [ed. by C. Haas, Tübingen 1860, repr. Hildesheim 1966, p. 19]: „[Trinitatis] simulacrum aliquod in mente nostra seipsam cogitante atque amante intelligimus"; in addition: *Thomas Aquinas*, Sum. theol. I, qul 43, a. 3: „Cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad Deum"; *St. Augustine*, De Trinit. IX, 5, 8: „Cum se novit mens et amat se, manet trinitas 'mens', 'amor', 'notitia', et nulla commixtione confunditur".

37 Cf. G.W. *Leibniz*, Principes de la nature et de la grace § 3 [ed. H. Herring, Hamburg 1969, p. 4]: „Chaque Monade est un Miroir vivant ou doué d'action interne".

38 'In-ec-con-sistence' is therefore comparable to the *Augustinian* formulation: „Omne quod est, aliud est *quo constat*, aliud *quo discernitur*, aliud, *quo congruit*" (De div. quaest. 83, qu. 18).

speak, "rooted", and because of this their radical triadicity, all beings as beings can unfold a meaningful and harmonious community[39].

3. The in-ec-consistential actuality of monadic substance is first traced out within the immediate presence of the "working" inwardness of human mind[40]. But it would be a great misconception to think that the ternary process, detected in the self-movement of human consciousness, is exclusively valid for that consiousness. The ontological anaysis starts, it is true, with the observation of the really given mental process, but it cannot be stopped there. (Without a doubt, that would be successful, when the temporal conditions characteristic for human mind — the "nothingness" of indifference and ambiguity — are conceptionally divested. Then, however, the structural insight thus gained is transfereable to various dimensions of being[41]: to natural and worldly ones as well as to the divine.

4. Because the hum'an mind is essentially afflicted by the temporal potentiality, we cannot say that it is a 'causa sui'. Human mind subsists and works in itself, but it is not totally out of itself. In order to fiind its true "self", it has — within itself — to transcend itself. By this act of progressive introscendence human being becomes aware both of its structural connectedness with the divine ground and of its abyssmal difference to it. Leibniz illlustrates this internal experience by saying: "The perfections of God are the same as those in our souls. He, however, possesses them without any limits; He is an ocean out of which we've got a few drops. There

---

39 Cf. For the notion of 'harmony', connected intimately with the concept of triadic monadology, cf. Y. *Belaval*, L'idée d'harmonie chez Leibniz. In: Studium generale 19 (1966) 558—567; M. *Mugnai*, Der Begriff der Harmonie als metaphysische Grundlage der Logik und Kombinatorik bei J.H. Bisterfeld und Leibniz. In: Studia leibnitiana 5 (1973) 43—73; W. *Schneiders*, Harmonia universalis. Ibid. 16 (1984) 27—44; furthermore *B. Meyer*, APMONIA. Bedeutungsgeschichte des Wortes von Homer bis Aristoteles, Zürich, 1932.

40 Cf. the annotations of footnote 36, furthermore G.W. *Leibniz*, Discours de métaphysique § 27 [ed. H. Herring, Hamburg, 1985, p. 68]: [Les notions] „que j'ay de moy et de mes pensees et par consequent de l'estre, de la substance, de l'action, de l'identité, ... viennent d'une experience interne"; *Thomas Aquinas*, Sum. c. gent. IV, c. 11: [Quid sit 'naturalis' processio Verbi divini] „ex his quae in intellectu nostro accidunt, perspici potest". In a similar manner *A. Schopenhauer's* thinking proceeds from the insight, „daß die letzten und wichtigsten Aufschlüsse über das Wesen der Dinge aus dem Selbstbewußtsein geschöpft werden können" (Die Welt als Wille und Vorstellung II, ed. by W. von Löhneysen, Darmstadt 1980, p. 231). Schopenhauer confounds, however, the „condition" of human thinking with the „origin" of it, when he reduces mental movements, the intellect and the will, to the „Indifferenzpunkt" of the ego (see ibid., p. 261). An opposing position is argued by Thomas Aquinas; he says: „Anima ... perfecte Trinitatem imitatur, secundum quod meminit *actu*, intelligit *actu*, et vult *actu*" (De veritate qu. 10, a. 3).

41 Thus Leibniz, for instance, presents his conception of monadic substance in a more generalizable form, when he substitutes 'knowledge' and 'love' (the two special movements within the monad of human mind) with 'perceptio' and 'appetitus'. Cf. G.W. *Leibniz*, Briefwechsel mit B. de Volder [ed. Gerh. II, 270]: „Rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem et appetitum"; see also Aristotle, De anima III, 10 [433 a. 9]: *dýo taûta kinoûnta è órexis è noûs* ibid. 9 [432 b. 5—6].

is in us a bit of **power**, a bit of **knowledge**, a bit of **goodness**, whereas all of this is in God without any restriction"[42].

5. Whereas the monad of human mind is still obscured by temporality, the divine monad has the greatest depth-contour and the strongest radiating energy. In-ec-consistentially inner-shaped by 'power', 'knowledge', and 'goodness', it flows in the 'perichoretic'[43] abundance. Just as a human thouyht is not diminished when uttered and communicated, the divine monad's abundance is not diminished or altered, when it creates spiritual and material beings. Free of envy it can let them be.

Thus however — beyond space and time — it is able to "guarantee" the gradually **'growing'** perfection of spatial and temporal processes, which participate in the triadic actuality of its **'perfect'** perfection. (From this point of view, I think, Leibniz' 'Theodicy' can be understood.)

6. The timeless divine substance is simpler than the substance of human soul which — because it is spaceless — is itself, in turn, simpler than wordly space. Thus we have here a gradation of simplicity, at which the rule is recognizable: the simpler a substance, the clearer its acting in itself and the more far-reaching its influence upon other beings.

In this context the divine monad is comparable with the white light "before" the prism: in "dense" simplicity it contains, in a "supra-coloured" manner, all luminous colours "after the prism[44]. Thus we can say: the simplicity of divine monad does not at all exclude (as some Neoplatonist think[45]) all differences and relations; it rather represents the highest form of differentiatedness and relationship.

As 'Unum Dominans' and 'extramundanum' (as Leibniz puts it)[46] divine substance is simpler than the simple monad of human soul. It can therefore be called the 'soul of human soul'[47]. Like the 'light' in contradistinction to the 'colours', it eminently contains the in-ec-consistential structure traced out in human soul, which itself originates from divine monad. Therefore it is not amazing that Thomas Aquinas in his "quaestio de

---

42 Cf. G.W. *Leibniz*, Théod., pref. [ed. Gerh. VI, 27]. For the method, applied here, see *Thomas Aquinas*, Sum c. gent. I, c. 98: „Omne ... quod est per participationem, reducitur ad id quod est per seipsum"; furthermore *idem*, De potentia qu. 7, a. 1: „Deus a beatis mente attingitur totus, non tamen totaliter".

43 Leibniz knows this pregnant trinitarian term *perichóresis*, cf. *G.W. Leibniz*, Briefwechsel mit P. Bayle [ed. Gerh. III, 34]; furthermore *M. Mugnai* [footnote 39], p. 50—58; *P. Stemmer*, Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs. In: Archiv für Begriffsgesch. 27 (1983) 9—55.

44 For this example see *H. Beck*, Natürliche Theologie. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis, München-Salzburg ²1988, p. 179—181; furthermore *H. André*, Licht und Sein. Betrachtungen über den ontologischen Offenbarungssinn des Lichtes und den Schöpfungsinn der Evolution, Regensburg 1963.

45 For example see *W. Beierwaltes*, Das Denken des Einen, Frankfurt/Main, 1985, p. 12: „Das Eine selbst (Hen) ... ist intensivste Einheit, weil in sich differenzlos und daher ohne innere Relationalität, die durch in sich selbständige Pole bestünde".

46 Cf. G.W. *Leibniz*, De rerum originatione radicali [ed. Gerh. VII, 302].

47 Cf. *Augustinus*, Sermo 65, 5: „Vita corporis anima est, vita animae Deus est. Sicut adest vita corpori, id est anima, ne moriatur corpus, sic debet adesse vita animae, hoc est Deus, ne moriatur anima".

divinae essentiae simplicitate' [!] distinguishes — within divine actuality — the 'agens', the 'exemplar' and the 'finis'[48]. Leibniz demonstrates exactly the same conception, when he stresses, against Cartesian rationality, that God is the 'efficiens', the 'forma' and the 'finis' of all things[49].

But what about soul? Like a colour in the white light, it participates in the triadic actuality of God. With respect to the body it is a 'dominant entelechy'[50]; and according to Thomas we can say: "Anima est forma et actus corporis"[51]. (Therefore however — from the perspective of 'entelechial' self-organization — the troublesome problem of the relation between soul and body — it appears sometimes in Leibnizian philosophy, so to speak, as a holdover from Cartesian dualism — seems like to be soluble.)

7. Methodically considered, the concept of triadic substantiality allows the transition from one ontic dimension to the other. That means: according to the theorem "**Idem potest esse principium plurium diversis modis**"[52] (or in the sense of the 'tema con variazioni') within the diversity and plurality can be seen an originating unity. And the unity itself, in turn, is to be considered as the "root-stock" of every form of plurality. The dialectical method of "construction" and "deduction" of reality thus becomes superfluous[53].

The method of triadic substantiality is instead an unlocking and reflecting one. It respects given realities and investigates the way from the **próteron pròs hemâs** to the **próteron tê phýsei**[54]. In this 'physical' firstness it detects the conventional basis of differently appearing, nay even essentially differentiated things. Thus, for example, although the sphere and the circle are dimensionally different things, nevertheles they have the same triadical constitution.

8. From the onto-triadic perspective it is not possible to end the analysis of reality with the mere description of an 'aggregatum', which Leibniz characterizes as an 'unum per accidens'[55]. Thus the conceptional arbitrariness would remain uncriticized.

As seen above, the analogical method sought after accepts neither the indeterminate nothingness as the pre-condition of monistic thinking

---

48 Cf. *Thomas Aquinas*, De potentia, qu. 7, a. 1: „Deus ... per hoc quod est actus primus, est *agens* et est *exemplar* omnium formarum et est bonitas pura et per consequens omnium *finis*" [emph. E.S.]. It sounds like an „allusion" to Leibnizian philosophy, when he even says: „Deus est *causa sufficiens* productionis creaturarum" (Sum. c. gent. II, c. 32).

49 Cf. G.W. *Leibniz*, Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum [ed. Gerh. IV, 392]: „Idem ... DEUS et forma eminens et *efficiens* primum, et finis est sive ultima ratio rerum" [emph. E. S.].

50 Cf. *idem*, Monadology § 70.

51 Cf. *Thomas Aquinas*, Sum. c. gent. II, c. 57.

52 Cf. *idem*, Comment. in I sent. Dist. X. qu. 1. 1. 5 [ed. P. Mandonnet, I, Paris, 1929, p. 270].

53 Cf. G.W.F. *Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt/Main, 1975, p. 445: „Die immanente Entwicklung einer Wisenschaft [ist] die *Ableitung ihres Inhaltes* aus dem einfachen Begriffe" [emph. Hegel].

54 Cf. *Aristotle*, Analyt. post. I, 2 [71 b. 34].

51 Cf. G.W. *Leibniz*, Briefwechsel mit B. des Bosses [ed. Gerh. II, 520]: „Aggregatum vero non constituit nisi unum per accidens".

nor the mere pluralism, that has recently, in so so-called 'post-modern' discussions, been revived. The positive meaning of that 'postmodern' pluralism undoubtedly consists in exploding the various phenomena of societal and ideological "uniformism"[56]. The 'postmodern' "ability to produce the dissension"[57] may stimulate and purify man's reasoning and therefore pave the way for his free acting[58].

But all these advantages cannot be recognized as such, as long as their ontological foundation is "faded out" by maintaining an "aggregative" 'polysemy' of being, allegedly to be found in Aristotle[59]. With regard to the Leibnizian substance theory, however, a thinking which hypotasises 'plurality' by saying that it is the "focus of all postmodern theses"[60], is only busy with and interested in secondary (and tertiary) expressions of substantial energy, — the constitution of those 'expressions' being totally unknown[61].

For the better and more radical understanding of 'plurality' itself and (as Leibniz says) "ob ... omnium connexionem inter se"[62] it therefore seems necessary, for the present, to pay attention to the Plotinian argument that "plurality is posterior to the One"[63]. For all "coherent entities" — e.g. a house, a ship, an army, a round dance — "could not exist at all, unless the

---

56 Cf. W. *Welsch*, Vielheit ohne Einheit? In: Philosoph. Jahrb. 94 (1987) 111—141, esp. p. 117.

57 Cf. *J.-F. Lyotard*, Grundlagenkrise. In: Neue Hefte für Philos. 26 (1986), 1—33, esp. p. 9.

58 Cf. G.W. *Leibniz*, Animaldversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum [ed. Gerh. IV, 362 f.]: „Quanto ... purior ratio est ..., eo liberior actio est".

59 Cf. W. *Welsch*, Postmoderne und Postmetaphysik. In: Philosoph. Jahrb. 92 (1985) 116—122, esp. 122. — Indeed, Aristotle says: *tò dè ón légetai mèn pollachôs* [Metaph. IV, 2; 1003 a. 33], but he immediately adds: *alla pròs hén kaì mian tinà phýsin*. For the problem of plurality and unity in the horizon of trinitarian metaphysics, see *A. Wucherer-Huldenfeld*, Trinitätshäresien und die ihnen zugrunde liegenden Auffassungen von Einheit und Vielheit. In: Wissenschaft und Weltbild 15 (1962) 352—361.

60 Cf. *H.M. Baumgartner*'s report on a paper given by W. *Welsch* in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft (1988), Köln 1988, p. 98—100, esp. p. 99: „... schließlich ist Pluralität — im entscheidenden, durch Heterogenität und Inkommensurabilität bestimmten Sinn — der Fokus aller postmodernen Thesen".

61 *Leibniz* says: „Nihil ... reale esse potest in natura quam substantiae simplices, et ex iis resultantia aggregata" [Briefwechsel mit B. de Volder; ed. Gerh. II, 282]. Thus the ontological task of reducing the phenomenal 'aggregata' to the substantial units, out of which they save come, is recognizable. This task requires analytical efforts. For: „Latent primitivae notiones in derivatis, sed aegre distinguuntur" [ibid.; ed. Gerh. II, 227].

62 Cf. G.W. *Leibniz*, De rerum originatione radicali [ed. Gerh. VII, 305].

63 Cf. *Plotinus*, En. III, 8, 9.3: *plèthos henòs hýsteron;* see also G.W. *Leibniz*, Briefwechsel mit B. de Volder [ed. Gerh. II, 267]: „Ubi nulla vera unitas, ibi nulla vera multitudo"; a similar conception can be found in: *idem*, Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances [ed. Gerh. IV, 478]: „La multitude ne pouvant avoir sa realite que des *unités veritables*" [emph. G.W.L.].

64 Cf. Plotinus, En. VI, 9, 1. 9f.: *tà, toinyn, synechê megéthe, ei mè tò hèn autoîs pareíe, ouk an eíe.*

One were present with them"[64]. Thus can be said: "All beings are beings only by means of the One"[65].

After we have happily avoided, in this way, the Scylla of pluralism, we have yet to escape the Charybdis of Monism. That means: in order to conceive the oneness as originative actuality, plurality can no longer be considered to be "behind" the oneness, but rather "within" it. Thus, however, as Thomas Aquinas has indicated, the plurality becomes, more clearly determined, a trinity[66].

A splendid illustration for the connections discussed here we can find in the circle-symbol[67]: It represents a monadic actuality, differentiated in an **in-sistent** 'centre-point', an **ec-sistent** 'radius' and a **con-sistent** 'circumference'. It is completely definded by these three elements. More elements are not necessary; they would bring on an **over-determination.** Less (than three) elements would imply an **under-determination.**

The same structure is observable in language as well as in music: The Ultimate unit of language is the sentence. Therefore it does not "make" any sense to enumerate single words. (e.g. "wives", "intelligent", "are" etc.). Meaning is not perceptible, until triadic actuality has been mentally executed (e.g. "Wives are intelligent"). Then, however, **three** constitutive moments — not more and not less — are discernible within the wholeness of the sentence: the **in-sistent** 'subject', the **ec-sistent** 'predicate' and the **consistent** 'copula'[68].

The baroque theorists of music conceived the 'trias harmonica perfecta' (i.e. the tonality-forming major-triad) as a symbol of the all-creating Trinity. This suggestion displays onto-triadic plausibility: As the nuclear element of tonal music — of music at all! — we have to distinguish an **insistent** 'octave' (1:2), an **ec-sistent** 'fifth' (2:3) and a **con-sistent** double-'third' (4:5, 5:6)[69].

9. In the context of the aforesaid we now can devote ourselves to the 'quaestio vexata' of the Leibnizian philosophy, to the problem of the "windowlessness" of the monads[70]. By this is meant, "that no material or mechanistic cause can work upon the interior of the monad as a simple

---

65 Cf. idem, En. VI, 9, 1.2: *pânta tà ónta tô hení estin ónta.*

66 *Thomas Aquinas*, Sum. theol. I, qu. 31, a.1: „Hoc idem, quod 'pluralitas' indeterminate, significat hoc nomen 'trinitas' determinate".

67 Cf. *Nicholas de Cusa*, De doct. ign. I, 21, 64.

68 Cf. *S. Bulgakow*, Der Satz als dreieiniges Ganzes. In: H. Junker (ed.), Sprachphilosophisches Lesebuch, Heidelberg 1948, p. 290—293; V. *Warnach*, Satz und Sein. In: Studium generale 4 (1951) 161—165; *R. Panikkar*, The threefold intrasubjectivity. In: Archivio di filosofia 54 (1984) 593—607.

69 Cf. *R. Dammann*, Der Musikbegriff im deutschen Barock, Klln 1967 (esp. chapter 1 and 5); *E. Schadel*, Neuzeitliche europäische Rationalität und ihr Ausdruck in der Zwölftontechnik. In: H. Beck/I. Quiles (edd.), Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und östlicher Kultur. Akten des IV. Interkontinentalen Kolloquims zur philosophischen In-sistenzanthropologie, 1.—6. Sept. 1986 an der Univ. Bamberg, Frankfurt/Main. — Bern-New York-Paris, 1988, p. 221—240; furthermore the onto-triadic explication of the 'major-triad' in „Exkurs 6" in: *J.A. Comenius*, Pforte der Dinge/Janua rerum. Transl. and ed. by E. Schadel, Hamburg, 1989, p. 251—263.

70 As asserted e.g. in Monadology § 7.

substance"[71]. That's clear, because monadic substance, as conceived by Leibniz, signifies per se a partless actuality, which, expressing itself (e.g. into material phenomena), continuously remains **within** itself. When, for instance, I try to express an idea by means of "material" acoustical sounds, the act of thinking that idea does not leave its inwardness and nevertheless — simultaneously! — produces and forms the acoustical sounds.

Thus we can say: the 'windowslessness' of the monad is a (perhaps unhappy) metaphorical formulation, by which Leibniz tries to characterise the irreplaceable and ineluctible intergrity of the triadic 'acting-centre'. Through this 'acting-centre' every entity is totally constituted. Therefore the respective entity would no longer exist at all when its triadic 'acting-centre' is disturbed or brocken up.

We observe this by means of the examples used above: a sentence still remains understandable when secondary grammatical forms are falsely fashioned (e.g. by a foreign speaker). But a sentence is no longer a sentence, when the central triadicity of 'subject', 'predicate' and 'copula' is dissolved. (Therefore 'dadaism' or 'expressionistic' poetry, by which that sentence-centre is intentionally distroyed, cannot — as hoped — give a "new" meaningful freedom. They are rather the "adequate" self-expression of nihilistic senselessness.)

That modern nihilism is a disintergration product brought about by a way of thinking conditioned by anti-trinitarianism, can also be considered in the field of "avantgardistic" music. Here, in so-called 'atonality' the "emancipation of musical triads"[72] was proclaimed and also actualized. Thus, however, the fertile kernel of musical "self-organization" was trodden down. The consequence is, as Adorno says, the "arbitrariness of radicalism, which has become worthless"[73]. As is known, atonal music cannot grant any positive sense of feeling; it exhausts itself in mere "anti-actions".

The real significance of the Leibnizian theory of the 'windowless' monads can especially be appreciated with regard to the human monad, which consists — as mentioned above — in 'memory', 'cognition' and 'love'. In this triad the dignity of every human person is **ontically** founded. No single moment of this triad can be destroyed without simultaneously destroying the others. Therefore we have to say that the human person in its totality is in three ways endangered: 1) by "brainwashing', the aim of which is to extinguish human memory in order to manipulate man as an interchangeable element of the totalitarian "system", 2) by sciences based on mere axioms, in which human thinking is ontically "uprooted" because, for the sake of subjectocentric rationality, the connection between nature and mind is dissolved, 3) by anonymous "conventions", by means of which

---

71 Cf. *P. Koslowski*, Maximierung von Existenz. In: Studia leibnitiana 19 (1987), 54—67, esp. p. 62 (footnote 14).

72 Cf. *Th. W. Adorno*, Dissonanzen, Göttingen, 1982, p. 147.

73 Cf. ibid., p. 141: „In der Nivellierung und Neutralisierung des Materials wird das Altern der Neuen Musik greifbar, die Unverbindlichkeit eines Radikalismus, der nichts mehr kostet".

man is prevented from loving what the "inner' light presents to him as reasonable. (We can see here what the contribution of Leibnizian monadology to the present discussion of "human rights" consists in.)

When it became fashionable to think that Leibniz' 'windowless' monad implies a self-enclosed, nay even selfish world[74], this may, among other things, stem from the fact that Leibniz did not explain, in full "plasticity", the ontological implications of the traditional trinitarian metaphysics. According to this metaphysics the "filial" **lógos** receives its ontical content totally from the "paternal" **arché.** Whereas the trinitarian **lógos** reflects the producing **arché,** the "spiritual" **pneûma** is, in the literal sense, the "result' of both these movements, — the fulfilling subsistent communication **within** the divine process[75].

That means, however: with respect to an onto-triadicly unshortened conception of the monadic substance it is necessary to stress that 'receptivity' as well as 'communication' are essentially immanent operations within the actuality as such[76].

10. Because of its notion of internal productivity Leibniz' monadology demonstrates some resemblance to the Stoic theorem of the **lógoi spermatikoì.** This does not, however, imply any form of pantheism[77]. For, as we have seen above in the sphere-circle-comparison, structural identity is thorougly possible amongst dimensionally different beings. Thus, one must by no means rule out a structural identity between essentially different monads, especially that between the "created" temporal monads and the "creating" monad, which per se is beyond all temporal (and spatial) conditions.

Since that divine monad **is** actuality in the purest form, it can let other monad be "beside" itself. That, however, means: The motive for creating is not, as idealism suggests, the alldevouring indigence of hypostasised "nothing"; it is rather the abundance of the absolute being itself. In the inviting breadth of this horizon God does not appear (as Sartre suspects) as the "oppressor" of human freedom, but rather as the continuous

---

74 Cf. W. *Lütterfels*, Die monadische Struktur der Kommunikation — eine Ursache des Verstehenskonfliktes? In: Leibniz, Triadition und Aktualität. V. Internat. Leibniz-kongreß, Hannover, 14.—19. Nov. 1988, Hannover 1988, p. 477—484.

75 Cf. E. *Schadel*, Das Trinitätskonzept des Origenes. In: L. Lies (ed.) Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internat. Origeneskongresses (Insbruck, 2.-6. Sept. 1985), Innsbruck-Wien, 1987, p. 203—214.

76 Some thought-provoking propositions for this conception can be gained in Bracken's explanations which are influenced by Whiteheadian process philosophy; cf. esp. J.A. *Bracken*, The triune symbol. Person, Process and Community, Lanham-London 1985; se also *H. Beck*, Natürliche Theologie, München-Salzburg ²1988, esp. p. 199—205.

77 As e.g. supposed in: *D.M. Datta*, The windowless monads. In: Monist 46 (1936) 13—26, esp. p. 23.

"stimulator" of balanced self-realization of the human being[78].

According to the aforesaid both the "individuation' and the 'socialization', the 'differentiation' and the 'communication' are — in the sense of an 'approximation through distance'[79] — included within the act of this self-realization[80]. From this perspective, however, it becomes evident, that the ontotriadic conception of monadic substantiality (the investigation of which has remarkably increased during the last decade[81]) implies a most important forming-potency with regard to a creatively peaceful world community: for the "pluralistic" West it points towards the all-encompassing horizon of meaning and being that was believed to be lost[82]. For the "monistic" East, it serves as a reminder that inner differentation is required for the development of "progressive" forces.

REZUMAT

Monada ca structură triadică. Contribuția lui Leibniz la căutarea postnihilistă a unei identități

Studiul reprezintă o continuare şi o aprofundare a unei ample investigaţii anterioare a autorului asupra filosofiei lui Leibniz întreprinse în cadrul centrului de triadică şi ontodinamică al Universităţii din Bamberg condus de prof. H. Beck. Cheia înţelegerii adecvate a filosofiei lui Leibniz o oferă

---

78 Therefore Leibniz says: „Quanto magis non tantum *potentiam* et *sapientiam*, sed et *bonitatem* Supremae Mentis exerceri intelligimus, eo magis incalescimus amore Dei, et ad imitationem quandam divinae bonitatis iustiaeque inflammamur' [Causa Dei § 144: ed. Gerh. VI, 460; emph. E.S.]. Further explications of this with special attention to an encounter between theology and philosophy, in *idem*, Discours de méthaphysique § 33. See also *E. Schadel*, Sartres Dialektik von Sein und Freiheit. In: Theologie und Philosophie 62 (1987) 196—215; *idem*, Anthropologischer Zugang zum Glauben. Implikationen der Beck'schen Religionsphilosophie als konstruktive Kritik neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses in trinitäts-metaphysischer Perspektive. In: Freiburger Zeitschr. für Philos. und Theologie 36 (1989) 129—158.

79 Cf. *H. André*, Annährung durch Abstand. Der Begegnungsweg der Schöpfung, Salzburg, 1957.

80 Cf. *A. Deeken*, Man as an image of the Trinity: Toward a trinitarian ethic. In: Catholic World 214 (Oct. 1971) 9—13, esp. p. 13: „The unique feature of trinitarian ethic lies in this that it opens the way to seemingly opposite goals. It brings about a maximum unity within the human community and at the same time it develops most fully the individuality of the person".

81 Cf. the epilogue „Das trinitatische Problem und die Philosophie" in: *E. Schadel* (ed.), Bibliotheca Trinitatiorum. Vol. II, München-New York-Bern-Frankfurt/Main-Paris, 1988, p. 576—594.

82 Cf. *A. Deeken*, A trinitarian spirituality for today. In: Homiletik and pastoral review (Nov. 1971) 23—32, 53—55; esp. 32: „A Trinity-oriented spirituality can be an important way to overcome the failure of contemporary individualism and to build the new communities that will be needed if our Western civilization is to survive to present crisis"; see also *C.S. Mackenzie*, The Trinity and Culture, New York-Bern-Frankfurt/Main-Paris, 1987, esp. p. VIII: „In our day, a powerful, new vision of the triune God is needed".

pentru autor lucrarea sa de tinerețe Defenssio Trinitatis, o combatere a teologiei antitrinitarianului Andrea Wissowatius.

Într-o primă parte, autorul insistă asupra rolului istoric decisiv pe care l-a jucat, în prelungirea nominalismului medieval, antitrinitarismul (neoarianismul) lui Servet, Socinus, Wisowatius, în constituirea Iluminismului și a raționalității subiectocentrice moderne. Eclipsa trinitară în care s-a constituit modernitatea s-a manifestată prin scindarea unității dintre ființă-cunoaștere-iubire (acțiune) formulate de un Augustin și Thoma d'Aquino. Triada augustiniană pozitivă „esse-nosse-velle" se dezintegrează actualmente în triada negativă dizolvantă: dialectică-pozitivism-existențialism, culminând în nihilism.

În partea a doua, autorul urmărește metoda și structura integrativă a ontologiei lui Leibniz insistând pe originile ei antice și medievale (Aristotel, Augustin).

Partea a treia și ultima evidențiază structura triadică-trinitară a metafizicii lui Leibniz ca unitate subiectiv-obiectivă între ontic-logic-etic (triada leibniziană: putere — înțelepciune — bunătate). Departe de a avea o natură „închisă", celebrele monade au prin structura lor triadică o semnificație metafizică decisivă („monadologia" devine baza „teodiceii"). În esență, Leibniz oferă astfel o contribuție „ontotriadică" (misterul ființei ca transcripție creaturală analogică a misterului trinitar) extrem de actuală pentru depășirea schizoidiilor moderne culminate în nihilism, sugerând o formă nouă, postmodernă, de identitate „deschisă" (I.I.I.).

† Dr. Serafim Joantă, Episcop-vicar, Sibiu

DIN ISTORIA ISIHASMULUI PÂNĂ ÎN SECOLUL AL XV-LEA*

1. Isihasmul şi locul său în spiritualitatea ortodoxă

Definirea sau chiar şi numai descrierea unei experienţe duhovniceşti riscă reducerea sau deformarea ei; întrucât limbajul, oricât de bogat şi subtil ar fi, nu poate exprima viaţa în toată profunzimea şi complexitatea ei. Şi, totuşi, experienţele duhovniceşti se cer împărtăşite pentru edificarea cât mai multor.

Este şi cazul isihasmului care a fost în general definit ca o tendinţă a monahismului oriental care caută perfecţiunea creştină în unirea cu Dumnezeu prin rugăciunea continuă.[1] Pe lângă rugăciune, considerată uneori ea însăşi ca scopul sau „sfârşitul" perfecţiunii[2] şi „partea cea bună" sau „unicul lucru necesar" (Lc. 10, 42), isihasmul pune accentul pe **isihie** şi pe **paza minţii** ca mijloace de a ajunge la **rugăciunea curată** şi la unirea cu Dumnezeu. Dacă ne-am opri aici cu descrierea isihasmului, am crede uşor că isihaştii sunt monahii care se consacră exclusiv rugăciunii personale, în izolare, fără a avea nimic comun cu viaţa călugărească obişnuită, unde accentul se pune pe împlinirea poruncilor divine, pe ascultare, pe viaţa de obşte şi pe rugăciunea liturgică. Realitatea este însă alta. Căci pentru a ajunge pe piscurile vieţii duhovniceşti trebuie să treci prin toate etapele ei, începând tocmai cu împlinirea poruncilor divine printr-o viaţă de ascultare şi smerenie în cadrul unei comunităţi.

Astfel se pune problema locului isihasmului în spiritualitatea ortodoxă: Este el o cale eminentă, suprioară, prin sine în raport cu celelalte moduri de trăire duhovnicească? Este el rezervat unui mic număr de aleşi? Pentru a răspunde, trebuie să subliniem, mai întâi, caracterul fundamental omogen al spiritualităţii ortodoxe pentru care Evanghelia în toată exigenţa sa şi în toate învăţăturile ei se adresează tuturor celor ce o acceptă. „Când Hristos — zice Sf. Ioan Gură de Aur — porunceşte să urmăm calea cea strâmtă, El

---

* Traducere din l. franceză a primului capitol: „Bref aperçu sur l'histoire de l'hésychasme des origines au XVe siecle", din lucrarea *„Tradiţia isihastă în Ţările Române"*, prezentată ca teză de doctorat la Institutul Teologic Sf. Serghie din Paris. Remaniată, lucrarea a apărut în l. franceză sub titlul: „Roumanie, tradition et culture hésychastes" (1987, 318 pg.) şi în traducere engleză (1992).

1 P. Adnes, *Hésychasme*, în *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VIII, col. 381.

2 Sf. Ioan Casian zice: „Scopul oricărei desăvârşiri este ca mintea, liberată de orice legături trupeşti, să se înalţe zilnic la cele duhovniceşti până ce toată viaţa şi bătaia inimii vor deveni o singură şi neîntreruptă rugăciune", Convorbiri duhovniceşti X, VII, col. PSB 57, p. 480.

se adresează tuturor oamenilor. Călugărul ca şi mireanul trebuie să atingă aceleaşi înălţimi duhovniceşti".[3] Cu atât mai mult, tradiţia răsăriteană nu desparte radical pe călugări de isihaşti, una din trăsăturile cele mai caracteristice ale monahismului oriental fiind tocmai unitatea sa interioară de-a lungul timpului şi spaţiului. Această unitate se explică prin faptul că „monahismul este înainte de toate o tradiţie", adică o transmitere de realităţi vii şi personale care se leagă organic de tradiţia integrală a Bisericii.[4]

Locul isihasmului se găseşte deci în interiorul Tradiţiei Bisericii, „nu ca o altă tradiţie, ci ca tradiţie cuprinsă în Tradiţie, după cum „inima este corpul cel mai interior al corpului".[5] „Dimensiunea" isihastă, cu experienţa vederii luminii taborice şi a rugăciunii inimii — zice un teolog ortodox — trebuie integrată în tradiţia spirituală „catolică" a Ortodoxiei; în afara acesteia, isihasmul se sterilizează şi se usucă".[6]

2. Isihasmul la Părinţii pustiei şi Părinţii sinaiţi

Istoria isihasmului, în accepţia cea mai largă a acestui cuvânt începe cu primii călugări din pustia Egiptului. Apoftegmele lor lasă să se întrevadă ceea ce, puţin mai târziu, Evagrie Ponticul, Sf. Macarie cel Mare, Diadoh al Foticeii şi, mai ales, Sf. Ioan Scărarul vor defini drept cale a unirii cu Dumnezeu prin isihie, paza minţii sau a inimii şi rugăciunea continuă.

Cuvântul „**hesychástai**", curent în Orient cel puţin din secolul al V-lea, desemna pe călugării care trăiau izolat sau în mici grupuri faţă de marile comunităţi mănăstireşti. Erau de asemenea numiţi „isihaşti" călugării care duceau o viaţă solitară sau contemplativă chiar în sânul unei mănăstiri de obşte.[7]

Cuvântul „**hesychia**" desemnează starea de calm, de pace, de odihnă, de linişte, rezultată din încetarea cauzelor exterioare de tulburare (zgomote, afaceri, războaie) ca şi din absenţa agitaţiei interioare a sufletului care şi-a găsit echilibrul ierarhic al facultăţilor sale.[8] În limbajul călugărilor, isihia este pacea unirii sufletului cu Dumnezeu, „ştiinţa ştiinţelor" şi „arta artelor".[9] Este mai întâi o „isihie exterioară" înţeleasă ca „fugă de lume", nevoie subliniată constant de Apoftegmele Părnitilor pustiei. Dar ea singură nu este suficientă. Isihia exterioară trebuie însoţită de: a) „**amerimnía**" sau lipsa de griji, b) „**népsis**" — atenţie sau paza minţii şi de c) **rugăciunea neîncetată** pentru a câştiga adevărata pace a unirii cu Dumnezeu.

---

3 Citat de Paul Evdokimov în *Le mystère du Saint Esprit*, Paris, 1968, p. 121.

4 André Scrima, *Réflexions sur les rythmes et la fonction de la tradition athonite*, „*Le Millenaire du Mont Athos* 963—1963", t. II, Chevetogne, 1963, p. 302.

5 Un moine de l'Eglise orthodoxe de Roumanie (Andrei Scrima) *L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine*, în „Istina" n° 4, 1958, p. 447. Expresia aparţine Sf. Grigorie Palama.

6 Boris Bobrinskoy, *Nicolae Cabasilas et la spiritualité hésychaste*, în „La pensée orthodoxe" n° 1 (12), Paris 1966, p. 28.

7 J. Bois, „*Les hésychastes avant le XIVe* siècle" în Echos d'Orient, t. V, 1901, p. 1.

8 P. Adnes, *op. cit.*, col. 383.

9 Olivier Clement, *La prière de Jésus*, în „*La prière du coeur*", col. „Spiritualité orientale" n° 6 b, 1977, p. 51—52.

a. De lipsa de griji cu privire la lucrurile pământeşti vorbesc mereu atât Sf. Evanghelii cât şi Părinţii tradiţiei mănăstireşti. Însă marele dascăl al „amerimniei“ este Sf. Ioan Scărarul care, în formule scurte, o sintetizează în chip memorabil:

„Bunul înainte-mergător al liniştii este negrija de toate lucrurile cuvenite sau necuvenite. Căci cel ce deschide uşa celor dintâi va cădea numaidecât în cele de-al doilea“.

„Un mic fir de păr tulbură ochiul; o grijă mică alungă liniştea. Căci liniştea este lepădarea tuturor gândurilor şi renunţarea la orice grijă, chiar îndreptăţită“.[10]

Evagrie Ponticul, în al său **De Oratione**, identifică chiar efortul eliminării gândurilor cu rugăciunea:

„Nu vei putea să te rogi curat atâta timp cât eşti împletit cu lucrurile materiale şi tulburat de griji necontenite. Căci rugăciunea este lepădarea gândurilor".[11]

Dar învăţătura lui Evagrie este în realitate „o sinteză de elemente mai vechi, aceea a înţelepciunii ascetice a Părinţilor pustiei şi a înţelpciunii filozofice şi mistice a alexandrinilor şi în special a lui Origen“ [12] ceea ce denotă o întreagă tradiţie în această privinţă.

b. Mijlocul prin care se duce lupta invizibilă împotriva gândurilor poartă la isihaşti numele clasic de **nepsis** (de unde expresia de Părinţi neptici) care se traduce cu atenţie, vigilenţă, sobrietate, paza minţii sau a inimii. Învăţătura despre nepsis, profund evanghelică, este şi ea o idee centrală a spiritualităţii monastice, ca fiind condiţia esenţială a rugăciunii curate. Ea revine ca un leitmotiv în toate scrierile ascetice, începând cu Părinţii pustiei. Pentru aceştia, paza minţii este necesară oricărui om dacă vrea să nu se ostenească degeaba. Origen vorbeşte de o adevărată „bătălie a gândurilor“ căreia trebuie să-i facem faţă, iar singurul mijloc de a nu sucomba atacurilor demonilor este **paza minţii** sau **a inimii**. Analiza mecanismului psihologic al ispitei cu fazele sale: sugestia, dialogul interior cu gândul rău şi consimţirea culpabilă care duce la patimă şi la captivitate, a pus în evidenţă importanţa pazei minţii ca „gardiană“ la poarta inimii: să nu permitem „conversaţia“ cu sugestia păcătoasă ci să o respingem de la prima apariţie a ei. „Fi-i portarul inimii tale şi oricărui gând care se prezintă pune-i această întrebare: „De-ai noştri eşti sau eşti dintre duşmanii noştri?“ (Iosua 5, 13).[13] Iată de ce Sf. Macarie cel Mare spune că toată lupta omului se petrece în gând[14] iar Isihie Sinaitul pare să reducă toată asceza la **nepsis** definită de el ca „o metodă duhovnicească... care — cu ajutorul lui Dumnezeu şi printr-un efort susţinut şi hotărât — izbăveşte cu totul pe om de gânduri şi cuvinte pătimaşe, ca şi de fapte rele“.[15]

---

10 Scara, Cuv. 27, Fil. rom. IX, p. 390 şi 392.
11 Fil. rom. I, p. 84
12 E. Behr-Sigel, *La prière de Jésus ou le mystère de la spiritualité monastique orthodoxe*, în *La douloureuse joie* col. S.O., n° 14, 1981, p. 87.
13 vezi Fil. rom. I, Evagrie Monahul, *Despre slava deşartă*, p. 59—71.
14 Omilia VI, 3, colecţia P.S.B. 34, p. 122.
15 Fil. rom. IV, p. 41.

c. Această disciplină riguroasă impusă minţii şi inimii, însoţită de o asceză trupească nu mai puţin severă, cu care împreună formează praxis-ul sau prima fază a vieţii ascetice, nu urmăreşte numai evitarea păcatului, ci ea prepară de asemenea climatul interior pentru rugăciunea curată care singură uneşte cu Dumnezeu. Însă pe cât idealul rugăciunii curate este mare, pe atât realizarea lui este dificilă, din cauza păcatului care a distrus armonia psihosomatică a omului şi i-a slăbit puterea de concentrare a atenţiei în inimă. După păcatul strămoşesc, unitatea interioară a omului, asigurată de inimă ca centru şi izvor al facultăţilor active ale minţii şi voinţei, a fost distrusă. Şi astfel, mintea (**noûs**), privată de centrul său se disperseazā într-o lume care îi devine de acum înainte exterioară. De unde, diversitatea gândurilor (**logismoi**) şi uitarea pomenirii neîncetate a lui Dumnezeu. Isihaştii şi-au dat curând seama că remediul pentru eliberarea minţii din captivitatea pernicioasă a gândurilor este ceea ce, mai târziu, unul din ei, va numi: „întoarcerea la simplitatea originară" prin pomenirea perseverentă şi neîncetată a lui Dumnezeu în rugăciune.[16]

Ajungem astfel la nevoia rugăciunii neîncetate, care în limbajul isihast a luat numele de „rugăciunea inimii" sau „rugăciunea minţii", fixată cu timpul în „rugăciunea lui Iisus". Deşi acest nume s-a impus numai după renaşterea isihastă din secolul XIV, totuşi „rugăciunea lui Iisus" are o geneză foarte veche, originile sale urcându-se la primii călugări. Aceştia cunoşteau deja rugăciuni scurte — **monologistos** — şi „jaculatoare" (ţâşnite din inimă) de invocare a Numelui lui Dumnezeu.[17] Evagrie Ponticul este unul dintre primii dascăli în această privinţă.[18] Însă, influenţat de Origen, Evagrie concepe pe om ca spirit închis în materie, iar rugăciunea continuă ca un mijloc de eliberare din robia trupului. De aceea, trupul omenesc ca şi Fiul lui Dumnezeu întrupat găsesc puţin loc în învăţătura sa despre rugăciune. Acest intelectualism platonician al lui Evagrie va fi corectat de Sf. Macarie cel Mare pentru care viaţa spirituală este în întregime fondată pe Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu. Sf. Macarie dezvoltă în Omiliile sale învăţătura despre harul divin şi rugăciune pe baza unei antropologii profund biblice. Pentru el, centrul persoanei umane nu este mintea ci inima:

„Inima stăpâneşte şi domneşte peste tot trupul. Când harul ia în stăpânire inima, devine stăpân peste toate mădularele şi (peste toate) cugetele. Pentru că acolo în inimă este mintea şi toate cugetele sufletului şi încrederea lui".[19]

Astfel „rugăciunea intelectuală" a lui Evagrie devine în Orient progresiv „rugăciunea inimii", o rugăciune personală, explicit adresată Fiului lui Dumnezeu întrupat, „rugăciunea lui Iisus" în care „pomenirea Numelui"

---

16 Sf. Grigorie Sinaitul, Fil. rom. VII, p. 108.

17 Fericitul Augustin scrie în această privinţă: „Se zice că fraţii (călugării) în Egipt fac rugăciuni dese dar foarte scurte şi, oarecum, ieşite (din inimă) ca săgeţile. Şi aceasta pentru ca atenţia ţinută cu grijă trează... să nu se disperseze din pricina timpului prea îndelungat (de rugăciune)".

18 Mai cu seamă în al său *Antirrheticus*, el învaţă practica rugăciunilor jaculatorii, scoase din Sf. Scriptură. Ele vor fi reluate de Sf. Ioan Casian care ne dă o învăţătură sistematică depre felul în care se ajunge la rugăciunea neîncetată (vezi mai ales cap. X din a 10-a Convorbire, col. PSB 57.

19 Omilia XV, 20, *op. cit.*, p. 159.

(divin) ocupă locul central".[20] Chiar dacă Sf. Macarie nu amintește formula rugăciunii lui Iisus, despre care avem mărturii posterioare din mediile macaniene ale pustiei scetice, totuși el o sugerează în „Omiliile" sale. Pentru că singur darul Sfântului Duh ne poate tămădui de rana păcatului și purifica inima noastră, noi nu putem decât să imităm pe femeia căreia îi curgea sânge sau pe orbul din Evanghelie, strigând: „Fiul lui David miluiește-mă". Chiar când sufletul poartă în sine rănile patimilor rușinoase, chiar când el este orbit de întunericul păcatului, îi rămâne totuși puterea de a striga și a chema pe Iisus.[21]

În secolul al V-lea, Sf. Diadoch al Foticeii în Epir (— 458) a fost unul din marii maeștri ai spiritualității isihaste în lumea bizantină. Pe urma Sf. Macarie, Diadoch acordă un loc important inimii și curățirii sale prin „pomenirea lui Iisus":

„Cel ce vrea să-și curățească inima, să o încălzească necontenit cu pomenirea Domnului Iisus. Acesta să-i fie singurul său cuget și lucrul său neîncetat".[22]

Prin pomenirea lui Iisus, adică prin strigătul neîncetat „Doamne Iisuse"[23] omul face experiența unirii sale cu Dumnezeu. „Astfel mistica minții și mistica inimii se unesc, deschizând calea unei spiritualități care va angaja natura umană în totalitatea ei".[24]

Contemporani cu Sf. Diadoch și pe linia aceleiași spiritualități sinaitice sunt **Sfinții Varsanufie și Ioan „Profetul"**, doi sfinți zăvorâți în mănăstirea lui Seridos, de la care ni s-au păstrat aproximativ 850 de scrieri de îndrumare duhovnicească sub formă de întrebări și răspunsuri practice.[25] Aceștia recomandă tăierea voinței proprii, nevoia unui îndrumător duhovnicesc, examenul de conștiință și invocarea lui Iisus pentru a face față ispitei („să alergăm la numele lui Iisus", întrebarea 304). Cu privire la rugăciune, ei sfătuiesc echilibrul între lectură și psalmodie și rugăciunea lui Iisus.

Pe aceeași linie se înscriu **Nil Sinaitul** (al Ancirei), **Marcu Ascetul, Dorotei** (ucenicul Sfinților Varsanufie și Ioan) și ucenicul lui, **Dositei.** „Viața Sfântului Dositei"[26] ne spune că acesta „trăia cu gândul permanent la Dumnezeu. Într-adevăr el a fost instruit să zică mereu: „Doamne Iisuse Hristoase Dumnezeul nostru, miluiește-mă; Fiul lui Dumnezeu, mântuiește-mă" (col. 348 a).

Începând cu secolul al VI-lea, faimoasa mănăstire întemeiată de Justinian pe Muntele Sinai va deveni centrul cel mai important al răspândirii isihasmului. Sf. Ioan Scărarul (579—650), egumenul acestei mănăstiri ne dă despre isihasm o descriere dintre cele mai complete. Faimoasa sa „Scară" consacră „sfințitei liniștiri (isihii) a trupului și a sufletului" un întreg Cu-

20 Jean Meyendorf, *Saint Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1976, p. 29.
21 Omilia XX, 7—8, *op. cit.*, p. 193.
22 Fil. rom. I, p. 391.
23 *Ibidem*, p. 381.
24 Vladimir Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962, p. 99.
25 Fil. rom. vol. XI.
26 Vezi Pierre-Marie Brun, *La vie de saint Dosithée* în *Orientalia Christiana* XXVI (n° 77), 1932, p. 103—123.

vânt (al 27-lea) din cele 30 ale sale. Pentru el „isihastul (cel ce se liniştește) este acela care se sârguieşte să închidă netrupescul în casa trupească" (27, 6). „Cazul cenobitului (celui care trăieşte într-o obşte) nu este identic cu acela al monahului (isihast). Acesta are nevoie de o mare trezvie şi de minte neîmprăştiată; cenobitul are adesea sprijinul unui frate, monahul pe acela al unui înger" (ibidem). Aceste texte exprimă bine esenţa isihasmului identificat cu monahismul, căci în sensul său originar cuvântul „monah" desemnează pe cel ce trăieşte singur cu Dumnezeu, deci pe eremit sau anahoret.[27] Ca şi la Diadoch al Foticeii, invocarea Numelui lui Iisus ocupă un loc important în sistemul spiritualităţii descris de Scară:

„Pomenirea lui Iisus să se unească cu răsuflarea ta şi atunci vei cunoaşte folosul liniştii" (27, 25).

Astfel, Numele Cuvântului întrupat este legat de ritmurile esenţiale ale trupului: inima şi respiraţia. Astfel Sf. Ioan Scărarul apare ca „primul autor care leagă" pomenirea lui Iisus" de respiraţie, ceea ce înseamnă că trebuie să tindem a face să coincidă invocaţia Numelui Domnului cu ritmul respiraţiei".[28] Scara Sf. Ioan, „adevărată enciclopedie ascetică", va exercita cea mai mare influenţă în renaşterea isihastă din secolul al XIV-lea. În ea, isihaştii găseau nu numai regulile cele mai exacte ale vieţii isihaste, ci şi o anticipare a doctrinei care asociază rugăciunea lui Iisus cu perceperea unei lumini supranaturale, căci, după Sf. Ioan (pe urma lui Evagrie), „ochiul inimii" poate vedea divinul „Soare al minţii" şi, în acest caz ,isihastul se vede el însuşi în întregime luminos.[29]

Format în aceeaşi şcoală de spiritualitate, **Isihie Sinaitul** subliniază mereu, în cele două sute de capete ale sale **Despre trezvie şi virtute,** nevoia atenţiei sau a **isihiei** ca mijloc de eliminare a gândurilor. Dar atenţia trebuie întotdeauna legată de rugăciunea lui Iisus pentru a asigura progresul duhovnicesc.

„Uneşte cu răsuflarea nării trezvia şi numele lui Iisus, gândul neuitat la moarte şi smerenia. Căci amândouă sunt de mare folos" (II, 87).

Isihie Sinaitul este primul care în Capetele sale foloseşte expresia „rugăciunea lui Iisus" **evhí toû Iisoû** şi, **epíklesis Iisoû** — epicleză, apel, invocarea lui Iisus.[30] Cel ce cheamă constant Numele lui Iisus nu rămâne exterior acestui Sfânt Nume, ci el pătrunde în viaţa sa mai întâi ca o lampă în întuneric, apoi ca o lună atotluminoasă, rotindu-se pe cerul inimii; în sfârşit Iisus ne apare ca soarele cu lumina strălucitoare a contemplării sale (II, 64). Isihie considera drept scop al vieţii omeneşti pronunţarea cu sfinţenie a Numelui lui Iisus:

„Cu adevărat fericit este cel ce s-a lipit în cugetare de rugăciunea lui Iisus şi-L strigă pe El neîncetat în inimă, cum s-a unit aerul cu trupurile noastre, sau flacăra cu ceara" (II, 94).

---

27 Vezi Antoine Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien*, col. S.O. n° 30, 1979, p. 48—58.

28 Louis B-uyer, *La spiritualité byzantine*, în Histoire de la spiritualité chrétienne, II, Aubier, 1961, p. 658.

29 Un moine de l'Église d'Orient, *La prière de Jésus*, Chevetogne, 1963, p. 22—23.

30 Fil. rom. IV, p. 71, 91.

În aceeaşi perioadă a trăit ca isihast Sf. **Isaac Sirul**, episcop de Ninive pentru o scurtă perioadă, ale cărui **Cuvinte despre sfintele nevoinţe**[31] traduse în greacă (în secolul IX) vor anima tradiţia isihastă, mai întâi în Orientul Apropiat şi apoi în Europa de Sud-Est ca şi în Rusia.

Sf. Isaac este unul din dascălii cei mai cunoscuţi ai rugăciunii neîntrerupte. Pe linia părinţilor anteriori, el descrie „rugăciunea de dincolo de rugăciune", stare sufletească în care rugăciunea propriu-zisă încetează, pentru a face loc extazului. Astfel, el distinge între **„rugăciunea de cerere"**, încărcată de griji şi temeri, **„rugăciunea curată"**, în care cererile încetează, căci ne încredinţăm total voinţei lui Dumnezeu şi **„rugăciunea duhovnicească"**, rugăciune desăvârşită sau pură contemplaţie (Cuv. 32). În această stare, rugăciunea încetează iar sufletul se roagă în afară de rugăciune. Este pacea absolută, odihna, liniştea (isihia).

„Mişcările sufleteşti ajungând la curăţia deplină, se împărtăşesc de energiile Sfântului Duh"... „Firea rămâne nelucrată de nici o mişcare şi amintire a celor de aici" (Cuv. 85).

Aceasta este „liniştea duhului", superioară rugăciunii. Ea este starea veacului viitor în care „sfinţii nu se roagă cu rugăciunea, mintea lor fiind înecată de Duhul, ci se sălăşluiesc, prin răpire, în slava care-i veseleşte" (Cuv. 32).

Între marii dascăli ai spiritualităţii isihaste se înscrie şi **Sf. Simeon Noul Teolog** (949—1022). Deşi călugăr studit şi egumen al mănăstirii Sf. Mamas din Constantinopol, Sf. Simeon aparţine „şcolii" de spiritualitate sinaitică. Ceea ce caracterizează îndeosebi învăţătura sa este accentul pe care el îl pune pe experienţa harului baptismal şi pe „subitul" iluminării. Cel botezat nu realizează cu adevărat potenţele botezului său decât atunci când ajunge la conştiinţa prezenţei Sfântului Duh în el şi vede lumina harului lui Hristos. La aceasta trebuie să conducă purificarea sufletului şi împlinirea poruncilor divine. Dumnezeu este lumină şi sălăşluieşte în lumină inefabilă. Cel ce ajunge la unirea cu Dumnezeu se împărtăşeşte prin aceasta însăşi, de lumina veşnică, devenind el însuşi lumină.[32] La aceasta se ajunge prin credinţă şi virtuţi dintre care cea mai desăvârşită, după el, este **isihia**.[33]

În scrierile sale Sf. Simeon afirmă, cu forţa care-i venea din propria-i experienţă, primatul evenimentului spiritual, hristocentrismul spiritualităţii creştine şi realismul său sacramental.

3. Renaşterea isihastă din Muntele Athos în secolele XIII—XIV

Cei doi artizani ai renaşterii isihaste de la Sf. Munte în secolele XIII şi XIV au fost călugărul **Nichifor „din Singurătate"**, (mort pe la anul 1300) şi **Sf. Grigorie Sinaitul** (1255—1346). Lupta lor a fost încununată teologic de Sf. Grigorie Palama (1296—1359) care a justificat pe bază de mărturii biblice şi din Tradiţie experienţa isihastă, fondând-o astfel teologic.

---

31 Fil. rom. X.
32 *Cathècheses* II, Sources Chrétiennes n° 96, p. 271.
33 *Traités théologiques et éthiques*, II, ibidem n° 129, p. 445.

a) Călugărul Nichifor ne este cunoscut din câteva date biografice datorate Sf. Grigorie Palama [34] şi mai ales prin al său **„Cuvânt despre rugăciune, trezvie şi despre păzirea inimii".**[35]

Scopul urmărit de Nichifor a fost să incite pe cititorii săi la practicarea „atenţiei" şi păstrarea constantă în inimă a Numelui lui Iisus împotriva oricărei tentaţii venite din lumea exterioară. Pentru a convinge despre această necesitate, el invocă exemplul unei pleiade de Părinţi, dându-ne astfel o mică filocalie. La sfârşit, el indică un mijloc practic pentru cazul în care cineva ar fi lipsit de un duhovnic experimentat: este vorba de o metodă psiho-somatică cu ajutorul căreia mintea poate fi „trimisă" şi menţinută în inimă, utilizând actul respiraţiei şi rugăciunea lui Iisus.[36]

Nichifor, pe linia spirituală deschisă de Sf. Macarie, acordă un mare rol inimii în rugăciune. Inima este originea şi „locuinţa" minţii. Aceasta, intrând în inimă, este asemenea omului întors acasă după o călătorie, bucuros să-şi regăsească pe ai săi. De aceea, mintea trebuie să se silească să coboare în inimă cu ajutorul respiraţiei şi al rugăciunii. „Metoda lui Nichifor, observă Părintele Prof. Stăniloae, a devenit în esenţa ei o practică generală în secolul al XIV-lea între monahii zişi isihaşti, şi dacă nu metoda însăşi, cel puţin rugăciunea neîncetată a lui Iisus, adică partea a doua a Metodei lui Nichifor, a devenit generală printre monahii răsăriteni în tot timpul de atunci încoace".[37]

În aceeaşi vreme şi loc şi cu aceleaşi intenţii apare o altă „Metodă" de rugăciune cunoscută sub numele de „Metodă a sfintei rugăciuni şi atenţii",[38] atribuită pe nedrept Sf. Simeon Noul Teolog. Ea se fondează în principiu pe aceleaşi elemente, cerând practicantului să se forţeze a găsi „locul inimii", unde toate „puterile sufletului se reunesc". Când mintea a găsit „locul inimii" după o lungă căutare în întuneric, „ea se vede ea însăşi în întregime luminoasă şi plină de discernământ" pentru a alunga toate gândurile.

Justificarea acestor metode de rugăciune se găseşte în Sf. Scriptură şi în toată spiritualitatea ortodoxă care vede în om o creatură unitară: trup, suflet şi spirit. Numai păcatul a dislocat această unitate, provocând revolta trupului împotriva duhului şi supunându-le astfel tiraniei patimilor. Or prin harul botezului, printr-o severă asceză şi prin rugăciunea lui Iisus cu ajutorul acestor metode, isihaştii cred că e posibil ca „mintea (duhul) să revină în inimă" şi să se restabilească astfel unitatea duhovnicească a omului. De altă parte, experienţa ne arată că trupul participă la toate mişcările su-

---

34 Este meritul Părintelui Prof. D. Stăniloae de a fi descoperit un „text capital" (dupa mărturia lui J. Gouillard în *Petite Philocalie de la prière du coeur*, Paris, 1953, p. 185) privind mărturisirea Sf. Grigorie Palama despre Nichifor din Singurătate. Acest text a fost publicat mai întâi în *„Anuarul Academiei Teologice"*, Sibiu, 1932—1933.

35 Fil. rom. VII, p. 11—32.

36 Din motive de spaţiu, trimitem la textul „Metodei" în *op. cit.*, p. 26—32.

37 *Ibidem*, p. 25, nota 19.

38 Text paralele paleo-grec şi traducere franceză de J. Hansherr în Orientalia Christiana Periodica, 1927, vol. IX, n° 36, p. 101—209.

fletului: el se sfințește împreună cu sufletul prin har sau se degradează împreună cu el prin patimi.[39]

Dacă am insistat puțin asupra acestor metode de rugăciune am făcut-o pentru că ele se regăsesc în scrierile altor autori duhovnicești din sec. XIV (Sf. Grigorie Sinaitul și Calist și Ignatie Xantopulos), fiind preluate și de autorii renașterii filocalice și isihaste din secolul XVIII. Totuși trebuie să precizăm că majoritatea acestor autori susțin că ele nu sunt decât accesorii, că accentul nu trebuie pus pe „metodă", ci pe rugăciunea însăși și pe întâlnirea pe care ea o realizează cu Hristos, Dumnezeu și om, comuniune care este sensul însuși al vieții creștine.

b) **Sf. Grigorie Sinaitul**

Originar din Asia Mică, după o suită de peregrinări datorate vicisitudinilor vremii sau dorinței sale de desăvârșire, Sf. Grigorie face cunoștință cu viața isihastă în Sinai, apoi în Creta unde călugărul Arsenie îl inițiază în „paza minții" și rugăciunea curată. Instalat într-un schit (Magula) de la Sf. Munte, el „angajează la Muntele Athos o adevărată cruciadă isihastă cu sprijinul Sf. Maxim Cavsocalivitul".[40] Din toate părțile Sf. Munte călugării se îndreptau spre Magula, la noul povățuitor întru-ale isihiei. Printre ei se aflau si Isidor și Calist, viitori patriarhi ai Constantinopolului. Dar desele incursiuni turcești pun capăt șederii Sf. Grigorie pe Athos. Spre 1325 el se stabilește pentru prima dată la Paroreea (Bulgaria), unde se va instala definitiv în 1335. Bucurându-se de protecția țarului Ioan Alexandru (1331—1361), Sf. Grigorie va transforma munții Paroreei într-o adevărată cetate monastică. De acolo, învățătura și trăirea isihastă se vor propaga spre țările slave și române. Dacă Sf. Grigorie Palama este marele apărător pe plan teologic al experienței isihaste, Sf. Grigorie Sinaitul rămâne marele său îndrumător practic. Este meritul lui de a fi „înrădăcinat într-o spiritualitate creatoare cea mai mare parte a episcopilor care, după victoria învățăturii palamite, vor guverna Biserica și o vor înnoi-o".[41]

În scrierile sale, foarte răspândite printre călugării ortodocși și tot atât de apreciate, Sf. Grigorie folosește din plin experiența acumulată de generațiile anterioare. „El și-a asimilat reflexiunea asupra vieții duhovnicești a lui Macarie, Diadoch, Marcu Pustnicul, Sf. Simeon Noul Teolog, dar și înalta gândire a lui Dionisie Areopagitul și a Sf. Maxim Mărturisitorul. El face o sinteză între cei dintâi și cei de pe urmă. Dar nu rămâne aici. Ci, aplicând totul la rugăciune și la efortul de curățire de patimi, se dovedește poate cel mai subtil analist al mișcărilor psihice și spirtiuale ale ființei umane".[42]

Pentru el, viața duhovnicească înseamnă redescoperirea „energiei" baptismale și perceperea luminii ascunse în noi din pricina păcatului. Aici se poate ajunge pe două căi complementare: a) prin împlinirea poruncilor, cu prețul multor nevoințe și cu timp; b) prin supunerea față de un părinte

---

39 Vezi A. Bloom, *Contemplation et ascèse* în Etudes carmelitaines, 1949, p. 49—67.

40 Olivier Clement, *Byzance et le christianisme*, Paris, 1964, p. 21.

41 *Ibidem*.

42 Pr. Dumitru Stăniloae, Fil. rom. VII, p. 89—90.

duhovnicesc şi pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu prin rugăciunea lui Iisus.

Această ultimă cale este mai scurtă, dar şi mai dificilă. Departe de a o exclude pe prima, ea o subînţelege sau chiar o conţine:

„Deasupra tuturor poruncilor este porunca cea mai cuprinzătoare care le îmbrăţişează pe toate celelalte: pomenirea lui Dumnezeu: „Adu-ţi aminte de Domnul Dumnezeu tău în toată vremea" (Deut. 8, 18). Datorită (uitării) ei, celelalte au fost transgresate, prin ea ele vor fi ţinute. Uitarea, la început, a pierdut pomenirea lui Dumnezeu, a întunecat poruncile şi l-a arătat pe om gol de tot binele".[43]

În această sentinţă pare că se concentrează toată tradiţia isihastă!

Fără a neglija lucrarea, Sf. Grigorie consideră că în rugăciune sunt cuprinse toate faptele bune: efortul atenţiei, pocăinţa care înfrânge inima, dragostea de Dumnezeu, smerenia ... De aceea pomenirea lui Dumnezeu sau rugăciunea duhovnicească este cea mai mare lucrare a omului. „Ea este capul virtuţilor ca dragostea de Dumnezeu".

În ce priveşte psalmodia (cântarea de psalmi şi tropare), ea trebuie practicată după maturitatea duhovnicească a fiecăruia:

„Cântarea multă este a celor ce se îndeletnicesc cu înfăptuirea, din pricina ignoranţei lor şi pentru osteneală. Însă ea nu se cuvine isihaştilor cărora le ajunge să pomenească în inimă Numele lui Dumnezeu şi să se abţină de la gânduri".[44]

Totuşi, chiar şi isihaştii au nevoie de psalmodie când mintea lor este epuizată de pomenirea fără încetare a Numelui divin iar trupul este obosit şi inima nu mai simte nici căldură, nici bucurie din cauza prea marii concentrări.

Ţinând seama de importanţa luptei împotriva gândurilor, Sf. Grigorie revine adeseori în scrierile sale asupra acestei probleme. Pentru el:

„Începutul şi pricina gândurilor este împărţirea prin neascultare a amintirii simple şi unitare a omului. Prin aceasta a pierdut şi amintirea de Dumnezeu. Căci făcându-se din simplă, compusă şi din unitară felurită, şi-a pierdut unitatea împreună cu puterile ei".[45]

Înaintea căderii în păcat omul trăia cu pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu pe care a pierdut-o prin păcat. Gândirea, simplă şi unitară până atunci a devenit compusă şi felurită prin aplecarea spre lucrurile pământeşti. „Aşa s-a născut şi aşa se succede felurimea gândurilor la cele mărginite, odată cu uitarea unora când ne amintim de altele. Omul nu-şi mai poate reţine mintea la un singur lucru, pentru că fiecare e mărginit şi nu poate întreţine în om un interes netrecător. Când mintea se îndreaptă însă spre Dumnezeu nu mai e divizată de gândurile variate ce se succed, pentru că Dumnezeu fiind nemărginit e o hrană nemărginită pentru contemplaţie".[46]

---

43 Fil. rom. VII, p. 96.
44 *Ibidem*, p. 189.
45 *Ibidem*, p. 177—178.
46 P. Dumitru Stăniloae, *Ibidem*, p. 108—109, nota 153.

Remediul regăsirii memoriei primordiale, simplă și omogenă este deci „întoarcerea la simplitatea originară", prin „pomenirea perseverentă și constantă a lui Dumnezeu în rugăciune".[47]

Metoda de rugăciune a Sf. Grigorie aduce câteva elemente noi în raport cu cele amintite mai sus. Însă el recunoaște caracterul relativ al acestor tehnici de rugăciune: nu tehnica „disciplinează sufletul", ci „lucrarea rugăciunii". Efectele psihologice ale rugăciunii: căldura, bucuria, frica, lacrimile, dragostea, pacea... sunt descrise de Sf. Grigorie cu multă finețe ca un adevărat dascăl al rugăciunii curate.

c) Sf. Grigorie Palama, teologul isihasmului

Renașterea isihastă din secolul XIV a provocat o reacție puternică din partea unor umaniști bizantini ca Varlaam Calabritul și partizanii săi care, fie că negau posibilitatea comuniunii reale cu Dumnezeu, fie că îi atribuiau un caracter simbolic și intelectual. După aceștia, Dumnezeu nu poate fi cunoscut decât prin natură sau prin simboale create prin care El se revelează omului.

Controversa a început prin atacurile lui Varlaam împotriva metodei psiho-somatice de rugăciune și a „pretenției" isihaștilor de „a vedea pe Dumnezeu cu ochii trupului", ceea ce, după părerea lui ținea de mesalianism dacă nu de diteism.

Partizan al unei antropologii spiritualiste, platoniciene, Varlaam înțelegea viața spirituală ca dezincarnare și contemplare intelectuală. Astfel el refuza orice participare a trupului la viața divină, Dumnezeu fiind dincolo de experiența sensibilă. Chiar experiența mistică nu putea fi după el decât „simbolic" reală. Sistemul său contesta fundamentele însăși ale spiritualității isihaste.

Evident, în fața acestei situații, călugării nu puteau rămâne insensibili. Purtătorul lor de cuvânt s-a arătat a fi Sf. Grigorie Palama,[48] el însuși călugăr atonit, cu o pregătire teologică și duhovnicească deosebită. Filozofiei raționaliste a Calabritului, care reducea creștinismul la o pură cunoaștere intelectuală și mistica sa la simpla contemplație a creaturilor, Sf. Grigorie opune teologia vie a experienței creștine celei mai autentice. O experiență înrădăcinată în Tradiția Bisericii, al cărui fundament este Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu. Pentru că, zice el, „orice cuvânt poate fi contestat de un alt cuvânt, dar care este cuvântul care să poată contesta viața?"[49]

Urmând antropologiei biblice și tradiției Părinților, Sf. Grigorie subliniază în scrierile sale unitatea omului: trup, suflet și duh și apără cu autoritate participarea trupului la viața duhovnicească.

„Dacă trupul trebuie să ia parte cu sufletul la bucurile inefabile ale veacului viitor, este sigur că el trebuie să participe la ele, în măsura posi-

---

47 *Ibidem*, p. 178.

48 Pentru viața Sf. Grigorie Palama, vezi D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, Sibiu, 1938, ca și Fil. rom. VII.

49 *Défense de saints hésychastes*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff, Louvain, 1959, p. 136.

bilului, încă de acum... Căci trupul, de asemenea, face experienţa lucrurilor divine când puterile pasionale ale sufletului sunt nu omorâte, ci transformate şi sfinţite".[50]

Această antropologie, nu numai că justifică, ci reclamă o asceză trupească pozitivă al cărui scop este „transformarea" şi „sfinţirea" „forţelor pasionale" ale sufletului. Astfel se găseşte justificată şi metoda isihastă de rugăciune care ajută minţii să se unească cu inima.

Iar „dacă harul Duhului transmis trupului prin intermediul sufletului îi dă şi lui experienţa lucrurilor divine"[51] atunci isihaştii pot să spună că „văd pe Dumnezeu cu ochii trupeşti"; cert nu cu ochii ordinari orbiţi de păcat, ci cu ochii „schimbaţi" de puterea Duhului Sfânt.[52]

Dar problema comuniunii reale cu Dumnezeu ca şi cea a cunoaşterii implică în mod necesar o distincţie inefabilă între Fiinţa divină şi energiile sale, pe care Părinţii capadocieni şi întreaga Tradiţie de după ei au mărturisit-o. Sf. Grigorie dă acestei probleme o ultimă formulare şi trage toate concluziile ei, obligat de grija de a exprima taina îndumnezeirii omului în realismul ei extrem. Dacă Dumnezeu în Fiinţa (Esenţa) Sa rămâne total necunoscut şi necomunicabil, El ni se face cunoscut şi ni se împărtăşeşte în fiecare din energiile Sale, în care El este total prezent şi nu diminuat. Aici Sf. Grigorie reia afirmaţia Sf. Maxim Mărturisitorul: „Dumnezeu întreg vine să locuiască în fiinţa întreagă a celor ce sunt vrednici de aceasta".[53] De altă parte, energiile divine nu divizează Fiinţa divină, căci Persoana nu pierde unitatea sa în manifestările sau actele sale.

Refuzând să recunoască această distincţie inefabilă între fiinţă şi energii, adversarii lui Palama erau obligaţi să numere printre creaturi, slava lui Dumnezeu, harul, lumina „Schimbării la Faţă" şi toate manifestările lui Dumnezeu în afara Fiinţei Sale. În consecinţă, deificarea omului devenea imposibilă ca şi orice comuniune reală şi directă cu Dumnezeu.

Controversa cu Varlaam şi Achindin s-a desfăşurat în principal asupra problemei luminii văzută de ucenicii Domnului pe muntele Taborului. Evident, pentru călugări, lumina taborică era semnul cel mai sigur al slavei veşnice proprii lui Dumnezeu, slavă manifestată în Mântuitorul şi pe care Apostolii au văzut-o în momentul în care harul divin i-a făcut capabili de această taină a veacului ce va să fie.

Tomul aghioritic face o distincţie netă între lumina sensibilă, percepută de simţuri, lumina minţii servind la „manifestarea adevărului care este în gândiri", şi lumina necreată, veşnică, divină şi deificatoare care depăşeşte pe celelalte două prin natura sa însăşi.[54]

Acest limbaj despre lumina taborică era deosebit de scump isihaştilor pentru că el singur exprima experienţa lor de comuniune cu Dumnezeu: pentru ei, realitatea divină pe care o experimentează sfinţii este identică cu lumina apărută Apostolilor pe Tabor. De altă parte, ei vedeau — în con-

---

50 Citat de Vladimir Lossky, în *Vision de Dieu*, Neuchâtel, p. 136.
51 *Defense...*, *op. cit.*, 342.
52 Olivier Clement, *Byzance* ... *op. cit.*, p. 38.
53 *Défense...*, *op. cit.*, p. 612.
54 Fil. rom. VII, p. 418 şi 421.

sens cu Tradiţia patristică — în faptul Schimbării la Faţă, o anticipare a celei de a doua veniri a Mântuitorului, când întreaga lume va fi transfigurată. Astfel, Împărăţia viitoare este deja „înlăuntrul nostru", de unde necesitatea căutării ei interioare prin efortul de găsire a „locului inimii" prin rugăciunea lui Iisus înrădăcinată în viaţa sacramentală (împărtăşire regulată cu Sf. Taine). Dar Împărăţia viitoare este, în acelaşi timp, o aşteptare activă a manifestării sale glorioase la sfârşitul veacurilor.

Sinteza misticii isihaste datorate Sf. Grigorie Palama încheia teologic toate eforturile întreprinse începând cu teologii alexandrini şi până la Sf. Simeon Noul Teolog pentru a exprima în cadrul unei teologii biblice şi patristice experienţa creştină cea mai autentică, proprie Apostolilor pe Tabor, primului mucenic Ştefan, Apostolului Pavel pe drumul Damascului ca şi tuturor sfinţilor călugări sau simpli credincioşi de-a lungul întregii istorii creştine.

4. O spiritualitate isihastă „adaptată" pentru laici: Sf. Nicolae Cabasila

Integrarea dogmatică a tradiţiei isihaste prin Sf. Grigorie Palama şi recunoaşterea ei de către sinoadele de la Constantinopol din iunie şi august 1341 au făcut ca isihasmul să se răspândească dincolo de mediile monastice datorită patriarhilor isihaşti Isidor (1347—1349), Calist (1350—1354; 1355—1363), Filotei (1354—1355; 1364—1376) ca şi altor ierarhi, în frunte cu Sf. Grigorie Palama, devenit arhiepiscop de Tesalonic.

Pe plan teologic, meritul de a fi „adaptat" pentru laici spiritualitatea isihastă proprie căluăgrilor aparţine Sf. Nicolae Cabasila. El propune celui ce trăieşte în lume o „lege a dragostei" care nu pune nici o piedică în ducerea la îndeplinire a muncii şi a îndeletnicirilor noastre, care nu cere „nici să trăim singuri la marginea lumii, nici să ne hrănim cu mâncări neobişnuite, nici să ne schimbăm îmbrăcămintea, ori să ne primejduim sănătatea...".[55] Ceea ce este important e „să sfinţim toate ocupaţiile"[56] printr-o vieţuire în Hristos. Această „viaţă în Hristos" constă pe de o parte într-o inserare liturgică, prin Sf. Taine ale Bisericii, şi îndeosebi prin împărtăşirea deasă, iar pe de altă parte, într-un mod de viaţă personal penetrat de conştiinţa existenţei noastre în Hristos. Unirea cu Hristos prin practicarea constantă a împărtăşirii la Sf. Liturghie operează în om o transformare profundă şi radicală:

„Când Hristos se revarsă în sufletele noastre şi se face una cu ele, noi ne-am schimbat, ne-am făcut una cu El întocmai cum se întâmplă cu o picătură de apă care cade într-un ocean imens de parfum".[57]

În acest context sacramental al vieţii în Hristos, Cabasila introduce tema tradiţională a inimii. Viaţa lui Hristos în noi încolţeşte şi se dezvoltă începând cu inima, în care El revarsă propriul Său Sânge pentru a face să ro-

---

55 Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii şi Despre viaţa în Hristos*, Bucureşti, 1989, p. 245.
56 *Ibidem*, p. 246.
57 *Ibidem*, p. 202.

dească viaţa Lui însăşi. Hristos „inima Bisericii", devine astfel propria noastră inimă.

Dimensiunea „subiectivă" a vieţii în Hristos nu este nici ea neglijată în opera Sf. Nicolae Cabasila. Astfel, el reia vocabularul isihast despre „trezvie", „sobrietate", „războiul nevăzut", „paza inimii (sau a minţii)", „rugăciunea neîncetată" şi „meditarea la imensitatea dragostei lui Dumnezeu pentru noi". Legătura de intimitate cu Hristos care este mai aproape de cei care Îl invocă decât propria lor inimă, se exprimă în mod permanent prin rugăciune:

„Pentru aceasta, spre El să ne trimitem gândurile noastre, pentru ca mintea să ne fie plină numai de vrerile Lui, iar grija de fiecare ceas să ne fie aţintită spre El".[58]

Prin împărtăşirea cu Sf. Taine şi meditaţia liturgică a dragostei lui Hristos faţă de noi, ca şi prin rugăciunea continuă şi lupta de a ne conforma viaţa după Fericirile evanghelice, adăugând deci „sfinţenie la sfinţenie", ne prefacem din „slavă în slavă, ca de Duhul Domnului" (2 Cor. 3, 18).

„Harisma incontestabilă a lui Nicolae Cabasila — zice Părintele Boris Bobrinskoy — va fi aceea de a găsi cuvintele şi accentele potrivite pentru descrierea viziunii teologilor şi oamenilor duhovniceşti într-un limbaj accesibil şi într-un context realizabil în viaţa credincioşilor, de a proclama universalitatea nu numai a credinţei şi a moralei evanghelice comune, ci şi a iminenţei chemării lui Hristos la desăvârşire şi a urgenţei răspunsului omului faţă de darul total şi dragostea nesfârşită a Domnului".[59]

*

* *

Din Muntele Athos şi din Bizanţ, spiritualitatea isihastă se va răspândi în ţările slave şi române. Serbia şi Bulgaria, datorită proximităţii lor geografice cu Sf. Munte şi activităţii Sf. Grigorie Sinaitul, stabilit la Paroreea, au cunoscut isihasmul în mod nemijlocit, încă de la începutul renaşterii sale în secolele XIII—XIV.

În Rusia, isihasmul a fost o realitate vie în mănăstirile din Nord înainte chiar de sosirea primilor isihaşti din Bizanţ dintre care cel mai cunoscut a fost mitropolitul de Kiev, **Ciprian** (1381—1406), ucenic al Sf. Teodosie de Târnovo. Marele reformator al monahismului rus, **Sf. Serghie de Radonej** (secolul XIV) cunoştea de asemenea practica isihastă a rugăciunii lui Iisus. Dar cel ce va suscita un mare curent isihast în spiritul sărăciei monastice totale va fi **Sf. Nil de la Sora** (1433—1508).

Ocupaţia turcească a Bulgariei şi Serbiei la sfârşitul secolului al XIV-lea ca şi căderea Constantinopolului (1453) au avut consecinţe tragice pentru monahismul din aceste ţări ca şi pentru monahismul atonit. În schimb, Ţările Române (Valahia şi Moldova), păstrând întotdeauna o anumită libertate faţă de turci, au oferit în lunga perioadă de dominaţie otomană un climat

---

58 *Ibidem*, p. 262.

59 Nic. Cabasilas... *op. cit.*, p. 42. O prezentare aprofundată a misticii cabasiliene a fost făcută de Mirra Lot-Borodine în *Un maître de la spiritualité byzantine ou XIVe siècle, Nicolas Cabasilas*, Paris, 1958.

favorabil vieţii călugăreşti, atât în marile mănăstiri zidite de domnitorii români, cât şi în schituri şi sihăstrii.

În secolul al XVIII-lea, când spiritualitatea isihastă părea a fi uitată chiar şi în Muntele Athos, **Sfântul Paisie Velicicovschi** urmat de **Sfântul Nicodim Aghioritul** şi **episcopul Macarie al Corintului** — cei doi compilatori ai Filocaliei (apărută la Veneţia în 1782) au provocat o mare renaştere isihastă, al cărui artizan principal a fost, fără îndoială, pentru întregul monahism ortodox, primul dintre aceştia, Sfântul Paisie, trăitor în mănăstirea Neamţ din Moldova.

REZUMAT

BREF APREÇU SUR L'HISTOIRE DE L'HÉSYCHASME DES ORIGINES JUSQU'AU XVe SIÈCLE

L'etude est la traduction en roumain du premier chapitre de l'ouvrage manuscrit: **„La Tradition hésychaste dans les pays roumains"** que l'auteur a présenté comme thèse de doctorat à l'Institut de Théologie orthodoxe St. Serge de Paris (1985). Remanié, l'ouvrage a paru dans la Collection „Spiritualité Orientale" sous le title: **Roumanie, tradition et culture hésychaste**" (1987, 318 p.) et en traduction anglaise (1992).

Dans sa première partie l'étude est une description de l'hésychasme et de sa place dans la spiritualité orthodoxe. Comme le suggére le mot luimème, l'hésychasme (de l'hesychia = paix, repos, tranquilité) conduit le moine à la paix de l'âme moyenant la solitude, accompagnée par **l'amerimnia** ou l'insoucience à l'égard de tout souci, le **nepsis** ou garde de l'esprit et par **la priére ininterrompue**, tout ceci enraciné dans les sacrements de l'Eglise. L'hésychasme se trouve donc à l'intérieur de la Tradition de l'Eglise „non pas comme une autre tradition mais en tant que tradition contenue dans la tradition, de même que „le coeur est le corps le plus intérieur du corps". Fonde sur la Bible, l'hésychasme considère l'homme dans son unité: corp, âme et esprit et cherche l'unification de l'être humain dans son coeur, centre et racine des facultés actives de l'intellect et de la volonté. Et cela par la „prière de Jésus", enracinée dans une vie sacramentelle authentique: participation réguliere à la communion eucharistique. Ainsi l'homme se pacifie peu à peu et se réalise comme personne en communion parfaite d'amour avec Dieu et avec tous les hommes. Son coeur se remplit d'amour pour Dieu, pour les hommes et pour toute la création. Uni constamment à Dieu par la prière, l'homme se déifie, devient „Dieu par grâce", c'est-á-dire s'humanise au maximum, vit la vie des autres, retrouve en soi l'unité de l' humanité, devient donc „homme universel" — homme pour les autrés parce qu'il est homme pour Dieu.

L'etude trace l'histoire de l'hésychasme à commencer par les Péres du desert et les Péres sinaites. Ensuite elle présente le renouveau hésychaste du Mont Athos au XIIIe siècle dû au moine Nicéphore le Solitaire et à saint Grégoire le Sinaite. L'oeuvre de Saint Grégoire Palamas sur-nommé théo-

logien de l'hésychasme clôt théologiquement les efforts entrepris depuis les Alexandrins et jusqu'à Syméon le Nouveau Théologien pour exprimer, dans le cadre d'une théologie biblique et patristique, l'expérience chretienne de l'union réelle de l'homme avec Dieu. Et saint Nicolas Cabasilas, au XVe siècle, sera celui qui va „adapté" la spiritualité hésychaste pour les laïcs. Car la spiritualité orthodoxe a un caractère foncièrement homogène; elle est propre à tout baptisé qui doit atteindre les mêmes hauteurs.

Depuis le Mont Ahtos, l'hésychasme se rependra dans les pays slaves et roumains. Après l'occupation turque des Balcans ce seront la Valachie et la Moldavie qui offriront à l'hésychasme un lieu idéal pour son épanuissement.

Rev. Prof. Dr. Tomáš Špidlik, Rome

L'HOMME, SA PERSONNALITÉ, SA LIBERTÉ DANS LA PENSÉE RUSSE

I. La structure de l'homme

L'importance de l'anthropologie

La pensée russe, affirme Zen'kovski dans les premières pages de son livre sur l'histoire de la philosophie[1] est „anthropocentrique", Ce qui l'intéresse en premier lieu, c'est l'homme, sa destinée, son évolution. C'est du point de vue de l'homme que certains grands auteurs ont traité les problèmes philosophico-religieux: Skovoroda[2], Tchaadaev[3], Belinski[4], Nesmelov[5], Chestov[6], et beaucoup d'autres.

On trouve cette même attitude dans la littérature. Dans la poésie de Tioutchev, par exemple, Soloviev trouve cette même préoccupation pour l'homme[7]. Cependant, la problématique de l'homme n'est nulle part traitée avec autant de profondeur que chez Dostoïevski. „C'est en l'homme qu'est enfermé l'énigme de l'univers, et résoudre la question de l'homme, c'est résoudre la question de Dieu"[8]. C'est pourquoi il reproche aux intellectuels abstraits de produire des idées impersonnelles, il leur fait ces reproches: „Vous êtes contre la vie. Vous imposez à la vie vos abstractions. Vous êtes des théoriciens, vous n'avez pas de sol sous les pieds. Avant tout il faut devenir quelqu'un, s'incarner, devenir soi-même, une personne. Mais vous êtes des ombres, un rien, . . . un rêve, on voit à travers vous".[9]

---

1 V.V. Zen'kovskij, *Istorija russkoj filosofii*, Paris, 1948—50, vol. I, p. 19 sv. cf. vol. II, p. 469: Antropologija (Index).

2 Ibid. I, p. 72.

3 Ibid. I, p. 167.

4 Ibid. I, p. 266.

5 V. I. Nesmelov, *Nauka o čeloveke*, 3e éd., Kazan', 1905.

6 L. Šestov, *Skovannyj Parmenid. Ob istočnikach metafizičeskich istin*, Paris, s.d. (YMCA-Press).

6 V. Soloviev, *Sočinenija*, Bruxelles, 1977 sv., vol. VII, p. 117—134.

8 P. Evdokimov, *Gogol et Dostoïevski ou la descente aux enfers*, Bruges, 1961, p. 192.

9 Ibid.

Cet intérêt antropologique, chez plusieurs penseurs, exprime souvent une „conversion" de leur pensée de la philosophie hégélienne à la réalité concrète. Ils vont jusqu'à affirmer qu'une semblable conversion attend encore certains chrétiens. Ils accusent le christianisme historique d'avoir succombé à la tentation de l'abstractisme qui est contre la vérité de l'incarnation. „Le résultat d'une telle religion, constate V. Rosanov, c'est l'immolation volontaire des «vieux croyants» qui se brûlent eux-mêmes ou se font enterrer vifs au nom d'une «règle»".[10]

C'est le même reproche que fait Berdiaev: „Dans l'Orthodoxie historique où prédominait un esprit ascétique et monacal le problème de l'homme ne fut et ne pouvait pas être suffisamment mis en valeur".[11] Et pourtant, constate Berdiaev ce sont précisément les penseurs russes récents, et luimême en particulier, qui ont le plus contribué à mettre en relief cet aspect anthropologique de la foi.[12] Son disciple S.L. Frank lui fait écho en rappelant que le caractère propre du christianisme oriente vers l'homme: „Tel est la conscience chrétienne, paradoxale, libératrice, source d'ineffables joies, conscience de la primauté du principe religieux sur le principe moral. Le christianisme est la religion de l'humanité. En elle pour la première fois l'homme trouve sa consolante conviction que Dieu, la suprême instance de l'être, ne s'intéresse en fin de compte qu'à une chose: le besoin concret que l'homme a de Lui et Lui n'a qu'un souci: aider l'homme".[13]

La théologie anthropologique et l'anthropologie théologique.

Tout en appréciant l'aspect positif contenu dans les critiques du „christianisme historique", nous devons néanmoins corriger ces jugements trop sévères parce qu'ils sont au fond, injustes. Il est connu que les Hébreux trouvaient Dieu dans l'histoire, les Grecs le cherchaient dans le macrocosmos. Mais les moines chrétiens, depuis le début, l'ont cherché dans le microcosmos, c'est-à-dire dans l'homme en tant qu'image de Dieu.[14] „Par sa seule création à l'image de Dieu un et trine c'est l'homme lui-même qui se pose en vivante énigme théologique, il devient le lieu théologique par excellence" déclare Evdokimov.[15] Nesmelov a tellement insisté sur cette vérité qu'il a refusé la connaissance de Dieu à travers le cosmos. Le monde, dit-il, ne révèle pas mais plutôt cache la face de Dieu.[16] „L'unique chemin réel" de la théognose est „la recherche scientifique autour de l'homme vivant".[17]

---

10 Cf. P. Lescovec, *Basilio Rosanov e la sua concezione religiosa*, OCA 151, Roma, 1958, p. 218 sv. C'est arrivé en 1985 près de Tiraspol, où les „vieux coryants" craignaient le recensement national, car ils y voyaient l'oeuvre de l'Antéchrist. Cf. N. O. Losski, *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, Paris, 1954, p. 359.

11 N. Berdiaeff, *L'idée russe*, Paris, 1969, p. 103.

12 Cf. *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, Paris, 1935; *O naznačenii čeloveka. Opyt paradoxal'noj etiki*, Paris, 1931.

13 S. Frank, *Dieu est avec nous*, Paris, 1955, p. 138.

14 V. Monod, *Dieu dans l'univers*..., Paris, 1933.

15 *La femme et le salut du monde*, Tournai-Paris, 1958, p. 30.

16 *Op. cit.*, p. 411.

17 Ibid.

Les ascètes nous ont transmis cette conviction que le visage d'un homme pur resplendit des rayons divins.[18] C'est dans cette tradition que l'on comprend les paroles du starets Zosime à Aliocha: „Je t'ai béni souvent en esprit à cause de ton visage, sache-le". C'est pourquoi il l'envoie chez Mitia convaincu que par la puissance de son visage il pourra le „sauver". „J'aime ton visage", dit Ivan, l'autre frère Karamazov, à Aliocha, „le diable a eu peur de toi, pur chérubin". Il est intéressant de voir que ce n'est pas une dialectique que Dostoïevski oppose à l'athéisme, mais un „visage", l'icône vivante du Christ.[19]

L'originalité russe apparît cependant plus manifeste si l'on considère la même relation gnoséologique du point de vue opposé: non seulement on affirme la connaissance de Dieu à partir de l'homme, mais aussi la connaissance de l'homme à partir de Dieu. Les Russes sont bien conscients que l'homme n'est pas „connu", mais „inconnu", un mystère.

Qui pourra résoudre tous les problèmes que l'être humain, essentiellement antinomique „pose"? Seul le Christ, Homme-Dieu. Alors on peut affirmer avec Boulgakov que l'anthropologie est inséparable de la christologie: „L'incarnation divine n'est point une catastrophe pour l'essence humaine, ni quelque violation, elle est au contraire, son accomplissement. C'est pourquoi, étant parfaitement Dieu, le Christ est également un Homme parfait".[20] En résumant cette réflexion nous pouvons dire avec les paroles de Berdiaev: „L'apparition du Christ est le fait fondamental de l'anthropologie".[21]

L'anthropologie morale et psychologique

On dit que même les ascètes simples s'occupaient de l'anthropologie, mais du point de vue de la „pratique appliquée qui enseigne directement sur la lutte invisible",[22] comment se servir des facultés humaines pour s'exercer dans la vertu et dans l'oraison. Dans ce but, les moines ont même utilisé les notions psychologiques de leur temps.

Les moines russes qui lisaient assidument les écrits des Pères adoptèrent bientôt les termes des anciens Grecs, surtout les termes de la tripartie de l'âme en parlant de partie rationnelle, la partie irascible et la partie concupuscible.[23] Cette division aide à expliquer la nécessité du combat contre les passions déjà dans une **Exhortation (Nakazanie)** du Métropolite Nicéphore

---

18 Cf. Athanase, *Vie de S. Antoine* 67, PG 26, 939.

19 *Brat'ja Karamazovy*, t. I, part II, livre 6, 1, Berlin, 1919, p. 436; cf. Evdokimov, *Gogol*..., p. 282.

20 S. Boulgakov, *Du Verbe incarné*, Paris, 1943, p. 116. „C'est pourquoi, là non plus, en le Christ, nulle contrainte n'est infligée à l'essence humaine, nul élément incompatible n'est introduit dans sa vie; mais, dans le Nouvel Adam, la véritable image, la préfiguration du vieil Adam, s'accomplissent. Car l'homme est déjà la forme prête pour l'authentique théanthropie qu'il n'est pas capable de réaliser lui-même, mais en vue de laquelle il est créé et il est applé" (ibid.).

21 Cf. N. von Bubnoff, *Russische Religionsphilosophen. Dokumente*, Heidelberg, 1956, p. 293.

22 P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, Tournai-Paris, 1958, p. 29.

23 T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, OCA 206, Roma, 1978, p. 257.

I à Vladimri Monomaque.[24] Plus tard gâce à de nombreux textes de la Philocalie, cette division et les consequences qui en dérivent, reçurent une large diffusion dans la litérature spirituelle, même s'il ne faut pas y chercher trop de précision. Les ascètes simples lisaient contemporainement les Pères de diverses tendances, une vision „intégrale" leur plaisait plus que des analyses partielles des facultés humaines. Il est vrai que quelques fois, les moralistes se lancent dans des analyses précises, mais c'est avec l'intention pratique de donner à chaque organe, à chaque partie de l'homme, „une bonne direction" pour les sanctifier.[25]

Il existe un auteur spirituel russe, Théophane le Reclus qui cherche à placer systématiquement la vie spirituelle dans les cadres des divisions psychologiques, en adaptant les notions théologiques des anciens Pères à la psychologie expérimentale du siècle passé. Il faut admettre qu'il n'a pas mal réussi dans son effort.

L'anthropologie trichotomique de Théophane le Reclus[26]

Etre capable de dire „moi", c'est la preuve d'être personne humaine".[27] C'est le contraire du péché, car le pécheur s'identifie faussement avec ce qui lui vient de dehors. C'est cette belle affirmation que Théophane prend comme fondement de ses analyses où se mélangent les références patristique avec les notions modernes, mais toujours en vue de la vie spirituelle.

„La personne humaine, le moi, c'est l'unité de l'Esprit, de l'âme et du corps".[28] La vie morale doit donner à chacune ce qui lui corps, qui réclame ses exigences indiscutables. Le mal c'est de les satisfaire isolément, sans leur rapport au service de l'âme.[29] Les actes de l'âme sont de trois espèces; les pensées, les désirs, les sentiments. De là les trois parties de l'âme: la partie cognitive, appétitive et le coeur.

Dans la partie cognitive, Théophane insère tout ce qui entre dans le processus de la connaisance et qui, en partant des choses sensibles et de la fantaisie arrive à former des jugements rationnels. „La vie selon la volonté de Dieu est une vie raisonnable au plus haut degré".[30] Au contraire, le rationalisme est l'usage de la raison contre la raison; quand il s'oppose au progrès de la connaisance de l'Esprit, quand la raison tombe dans de vaines rêveries.

La force de la partie appéttive est la volonté. Elle aussi est libre et a pour fonction d'organiser notre vie. En union avec l'Esprit elle possède „l'art

---

24 G. Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988—1237)*. München, 1982, p. 146 sv.

25 E. Popov, *Občenarodnve čtenija po pravoslavno-nravstvennomu bogosloviju*, S. Peterburg, 1909, p. 961 sv.

26 T. Špidlík, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Coeur et l'Esprit*, OCA 172, Roma 1965, p. 3 sv.

27 *Načertanie christianskago nravoučenija*, Moskva, 1895, p. 189.

28 Ibid.

29 *Čto jest' duchovnaja žizn'*, Moskva, 1899, ch. 5, p. 17.

30 *Načertanie*, p. 209.

de conduire ses actions avec succès, d'harmoniser les moyens avec la fin et les actions avec les circonstances", c'est la sagesse pratique".[31]

„La fonction du coeur consiste à sentir tout ce qui touche notre personne".[32] Il est le point de contact entre l'homme et Dieu. Théophane est le maître incontesté qui a su décrire l'activité du coeur et l'éducation des sentiments pour qu'ils deviennent „spirituels".[33]

Enfin l'Esprit est comme „l'âme de notre âme". C'est pourquoi la vie chrétienne est „la spiritualisation progressive de l'âme et du corps". C'est l'unique vie qui corresponde à la nature humaine, telle que Dieu la créa. Toutes les tentations du monde ont ce but commun: étouffer l'Esprit. C'est la force du monde, mais c'est aussi sa grande faiblesse. Le monde, dit Théophane, nous force presque automatiquement à l'abandonner, car „toutes les joies externes ne parviennent pas à compenser la nostalgie de l'Esprit".[34]

II. La personne — victoire sur la nature

Le personnalisme russe

En quoi consiste la grandeur de l'homme? Les Pères sont unanimes; l'homme est image de Dieu. Telle est sa vraie „nature", d'être divinisée. En réfléchissant sur cette révélation, les auteurs mettent en relief des aspects diffèrents: la connaissance, la liberté, le pouvoir de dominer le reste du créé.[35]

Les auteurs spirituels reprennent ces thèmes. Mais on constate que les penseurs récents développent une idée nouvelle. Ils se penchent moins sur les prérogatives de la „nature" humaine que sur le fait que l'homme est „personne", image de Dieu personnel, privilège qui dépasse la simple question de la „nature".

O. Clément décrit l'évolution de ce thème de la personne: „Pleinement fondé dans la révélation biblique, le thème de la personne a trouvé sa formulation théologique chez les Pères du IVe siècle: mais au niveau de l'existence divine, non encore de l'existence humaine. Certes la Tradition tient l'essentiel en affirmant que l'homme est «image de Dieu» mais le substantialisme et l'intellectualisme gênent une aproche fidèle du mystère. C'est, me semble-t-il, l'honneur de la théologie et de la philosophie religieuse russes, au 19ème siècles d'avoir réalisé cette approche en s'écartant aussi bien de l'individualisme que des fusions mystiques ou totalitaires".[36]

Losski[37] et Zen'kovskij[38] parlent dans leurs **Histoire de la philosophie**

---

31 *Cto jest'*... 7, p. 25.
32 Ibid., p. 26 sv.
33 *Put' ko spaseniju*, Moskva, 1908, p. 92.
34 Ibid., p. 95.
35 *La spiritualité de l'Orient chrétien*, p. 58 sp.
36 O. Clement, *Aperçus sur la théologie de la personne*, dans *Mille ans du christianisme russe (988—1988)*, Paris, 1989, p. 303.
37 Chap. 11, p. 161.
38 II, p. 474; cf. W. Goerdt, *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*, München, 1984, p. 766s: Person (Index).

russe des représentants principaux du „personnalisme" russe en saulignant qu'il n'est pas caractéristique seulement des chrétiens. De tendance personnaliste était le socialisme de Herzen, et, d'après lui, telle est la voie originale du socialisme russe.[39] De même, on peut considérer la révolte de Belinski contre Hegel une révolte au nom de la personne.

On peut citer dans ce contexte S.A. Levitski,[40] S.A. Alexeev (Askoldov),[41] V.S. Szylkarski avec sa théorie du „moi" substantiel",[42] le pédagogue N. I. Pirogov,[43] K.D. Kaveline.[44]

Même le „logisme" de V.F. Ern qui apparaît à première vue comme un programme abstrait, est en fait une voie qui veut s'opposer au „chosisme": il veut poser une philosophie qui ne soit pas „un système des choses". C'est la personne du Logos qui est fondement de toute réalité.[45]

Pour Karsavine l'évolution du monde tend vers un progrès dans la personnification. Pour cela il considère chaque être comme personnel, de façon potentielle ou embryonnaire. Il va jusqu'à affirmer que les nations, les unités culturelles sont des personnes symphoniques.[46]

D'un bout à l'autre de sa pensée, Berdiaev est décidément personnaliste: „Le monde entirer n'est rien à côté de la personne humaine, à côté de ce qu'il y a d'unique dans un visage humain".[47] S. Frank développe cette idée de Berdiaev selon laquelle seul le christianisme offre la pleine conception de la personne humaine en précisant: „La question n'est pas ici qu'il (le christianisme) implique la foi en un Dieu personnel. Cette foi est propre, sous l'une ou l'autre forme, sinon à toutes les religions, au moins à la majorité d'entre elles. Dans certaines conditions elle prend un tel aspect que la réalité du Dieu personnel engloutit, écrase, annéantit la personne humaine".[48] Au contraire, „le christianisme est la religion personnaliste et antropologique car pour la première fois, l'homme en elle, se trouve lui-même, trouve un asile et un appui pour ce qui constitue son être indicible qui inévitablement reste sans refuge en ce monde et, en face de la raison et du principe rationaliste, objectif, moral, ne rencontre qu'un juge incompréhensible, insensible, sans pitié".[49]

Fondé sur des principes théologiques, le personnalisme de V. Losski[50] et surtout de Florenski présente un grand intérêt. Pour ce dernier, la religion ne peut être que personnelle. Même si elle contient des „objets" de culte, on constante qu'ils sont personnifiés. On adore par exemple la croix,

---

39 N. Berdiaeff, *L'idée*, p. 70.
40 N. Losski, *Histoire*, p. 310.
41 Ibid., p. 400.
42 Ibid., p. 401.
43 L. Gančikov, dans *Enciclopedia filosofica*, vol. III (1957), col. 1389.
44 W. Goerdt, *Russische Philosophie*, p. 569.
45 V. F. Ern, *Bor'ba za Logos*, Moskva, 1911; cf. N. Losski, *Histoire*, p. 343.
46 N. Losski, *Histoire*, p. 328.
47 *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris, 1946, p. 20.
48 S. Frank, *Dieu est avec nous*, Paris, 1955, p. 131.
49 Ibid.
50 N. Losski, *Histoire*, p. 161 sv.

en fait, elle n'est plus „elle" mais „toi". Elle n'est plus une „chose", mais un être spirituel que même les anges servent avec crainte.[51]

Bien conscients de leur position, les personnalistes russes sont tiers de leur contribution nouvelle à la pensée humaine et ils opposent leur conception à celle de l'Occident plus héritière du rationalisme des anciens Grecs et du légalisme romain. En quel sens peut-on dire qu'ils ont raison?

La découverte de la „nature" chez les Grecs anciens

Malgré le culte des héros qui prolonge la mentalité primitive, les premiers traités de la philosophie européenne portent le titre **Peri physeos, De rerum natura**[52].

La science est unifiante, elle cherche dans les êtres ce qui leur est commun. Alors le grand succès de la philosophie consistait dans la découverte que les êtres ont tous la même „nature". Cette découverte impliquait de graves conséquences morales et portait à l'affirmation complexe qu'il faut „vivre selon la nature"[53]. Comme les exigences de la nature sont saisissables grâce à des principes quit sont universels, la vie de l'homme a été considérée de la même façon, comme étant dirigée par des règles physiques et morales. On peut donc comprendre cette affirmation de Evdokimov: „La philosophie grecque... ignore la notion de la personne, dans le sens moderne et surtout psychologique"[54] du terme.

Chez les Pères de l'Eglise on voit un autre itinéraire de cette notion. Elle se précise d'abord dans le contexte trinitaire, et c'est seulement après le Concile de Chalcédoine qu'elle passe dans la christologie et dans l'anthropologie[55]. Mais dans l'anthropologie on voit que c'est surtout sous l'aspect moral que l'on considère l'homme, les Pères ayant fortement subi l'influence de cette „culture de la nature" à travers l'influence de la philosophie stoïcienne dans leur formation. On le voit bien dans les thèmes de la **Vie de Saint Antoine** écrite par Athanase: parce que la vie chrétienne est „naturelle" on peut l'exprimer par des principies et des définitions[56]. Et c'est cette façon de poser la question de l'homme que l'on retrouve au cours des siècles dans les traités de la morale chrétienne.

Les droits de la personne

La soumission de l'homme aux principes „naturels" apparaît au début du christianisme comme sainte et désirable. Mais très vite on s'aperçut des implications négatives de ces règles morales ainsi conçues. Encadré dans un

---

51 *Filosofija kul'ta*, dans *Bogoslovskie trudy*, Moskva, 1977, p. 90 sv.

52 H. Kuhn, *Nature. Etude philosophique*, dans H. Fries, *Encyclopédie de la foie*, Paris, 1965—67, t. III, p. 189—194.

53 *La spiritualité de l'Orient chrétien*, p. 61 sv.

54 P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, Tournai-Paris, 1958, 42.

55 Ibid.

56 H. J. Marx, *Incessant Prayer in the Vita Antonii*, dans *Antonius Magnus Eremita. Studia Anselmiana* 38 (1956) ,p. 110 sv.

ordre fait de lois universelles, l'homme n'arrive plus à percevoir sa liberté et sa personnalité propre.

Une considération marginale mais très intéressante de ce point de vue, nous est offerte par les réflexions de Jean Chrysostome quand il a essayé de résoudre un cas particulier, se posant la question de la valeur spirituelle du mariage. La moralité de la communauté de vie de l'homme et de la femme, ne peut se réduire aux exigences de la nature humaine car celle-ci est conditionnée, au delà d'elle, par les relations amoureuses des personnes[57].

Plus tard on retrouve cette même tendance à considérer la personne d'abord, même dans les monastères cénobitiques. Le supérieur, qui dans les couvents basiliens, au début, était plutôt une sorte de surveillant de l'observance des règles scripturaires[58], est présenté, dans l'esprit de Théodore Studite, plutôt comme un „père". Il n'était pas facile de trouver le juste équilibre entre ces deux tendances et, en Russie, où les compromis n'étaient pas facilement accepté, on a vu souvent ces deux tendances s'affronter en conflit[59]. C'est pourquoi, on constate dans l'histoire que la défense de la liberté individuelle prend souvent des allures de révolte contre l'ordre commun.

Du point de vue spéculatif, c'est avec Boèce que l'on trouvera une philosophie de soutient des droits de l'individu et de sa liberté.

De Boèce à Kant

La pensée de Boèce est caractéristique de la mentalité de l'Occident latin. Dans son enseignement sur la Trinité, il a mis au premier rang l'unité de la nature divine dans laquelle se développe la vie des trois Personnes. Ce même point de départ est appliqué dans l'anthropologie. L'homme est fondamentalement une „nature", mais par le don de Dieu, une nature très privilégiée, douée de raison et de lbierté, ce qui le fait devenir „personne". D'où sa fameuse définition. „La personne est une substance individuelle de la nature raisonnable"[60].

La définition est reprise par Thomas d'Aquin[61]. Et afin que le privilège de la raison et de la liberté soit bien mis en évidence, les scolastiques ont ajouté dans les propriétés de la personne: la singularité, l'incommunicabilité, l'en-soi (**ens in se**), le pour-soi (**ens per se**)[62]. Cette conception restera dans la philosophie jusqu'à l'époque moderne. Pour Kant, comme pour Thomas d'Aquin, la personne existe comme „en soi", c'est la raison qui permet la liberté dans l'action malgré ses liens que celle-ci a avec la nature commune.

---

57 T. Špidlík, *Il matrimonio, sacramento di unità nel pensiero di Crisostomo Augustinianum* 17 (1977) p. 221—226

58 J. Gribomont, *Obéissance et Evangile selon saint Basile le Grand, La vie spirituelle*, Suppl. VI (1952), p. 192—215.

59 T. Špildlík, *Superiore — padre: l'ideale di san Teodoro Studita, Studia missionalia* 36 (1987), p. 109—126; Id., *Les grans mystiques russes*, Paris, 1979, p. 111 sv.

60 „Persona est naturae rationalis individua substantia" *(De duabus naturis et una persona Christi* 3, PL 64, 1345).

61 „Omne individuum rationalis naturae dicitur persona" *(Summa theol.* I, 29 3 ad 2).

62 L. Stefanini dans *Enciclopedia Filosofica*, vol. III (1957), col. 1298.

Les motifs pour lesquels cette conception a eu une si longue vie sont évidents. Regardons l'histoire. Nous constatons que l'Europe s'est organisée selon un double mouvement. D'une part la société tend à s'organiser selon les lois universelles. D'autre part dans cette même société on constate que les individus doivent lutter pour leur liberté et c'est par la lutte que ce sont obtenus des résultats importants dans la législation de la vie politique et sociale. Bien consciente de l'antinomie de cette tendance l'Europe chercha à trouver un compromis. On s'efforça de délimiter les domaines de la liberté individuelle, inviolable, privilégiée, et par ailleurs on tenta de rappeler sans cesse les exigences et les nécessités „naturelles" provenant de la réalité sociale et des lois scientifiques qui dominent le monde. Problème que reflete et résume la solution du Grand Inquisiteur dans la fameuse Légende de Dostoïevski.[63]

Penseurs russes: irréductibilité de la personne à la nature

Boèce et ses successeurs cherchaient donc de libérer la personne de l'esclavage de la „nature" commune. Dieu en donnant à l'homme la raison et la liberté, lui a concédé, pour ainsi dire, un „droit d'exemption" sur ce qui est commun à toutes les autres créatures. L'homme émerge de la „nature" pour devenir une nature privilégiée.

Les considérations des penseurs russes procèdent d'un point de départ contraire. La priorité absolue y est donnée à la personne et c'est celle-ci qui se réalise dans une nature déterminée. Cette priorité renvoie, comme chez les Pères grecs, au mystère trinitaire. Le Père, le Fils et l'Esprit Saint réalisent leur unité absolue dans une seule nature, „ousia"[64], ils n'„émergent" pas d'elle, mais ce sont eux qui la font exister.

De même dans la christologie, affirme V. Losski, il faut prendre le point de départ de la personne et non pas le point des deux natures pour comprendre qui est le Christ. Parce que le Christ est le premier homme, la même affirmation peut s'appliquer à toute personne humaine. „La personne signifie l'irréductibilité de l'homme à sa nature". Il n'existe pas en dehors de sa nature qu'il „enhypostasie" mais qu'il dépasse sans cesse, „il l'ek-stasie en quelque sorte"[65].

Comme on le fait en Dieu, dans la personne humaine aussi, il faut distinguer la nature et la personne. La nature humaine est commune à tous les êtres humains. Au contraire chaque personne est unique au monde, indéterminable et inconnaissable dans son unicité. Plus la personne se révèle irréductible à toute saisie, fût-elle conceptuelle, plus elle devient capable de marquer d'une manière originale ce qui l'entoure et ce qu'elle est. Losski utilise ici l'exemple de l'œuvre d'art. Quand nous disons: „c'est du Mozart" ou „c'est du Rembrand", nous nous trouvons chaque fois dans un univers personnel qui n'a son équivalent nulle part[66].

---

63 *Brat'ja Karamazovy*, Berlin, 1919, vol. I, ch. V, p. 337 sq.
64 *La spiritualité de l'Orient chrétien*, p. 47 sq.
65 O. Clement, *Aperçus sur la théologie de la personne...*, cit., p. 307.
66 V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 52.

Ce sont ces mêmes idées qu'exprime Boulgakov qui, par ailleurs, ébauche une distinction entre la nature — c'est-à-dire tout le créé soumis par la chute aux conditionnements et aux déterminismes — et la personne dont il dit assez obscurément qu'elle a quelque chose d'incréé (allusion certes, à sa condition d'image de Dieu)[67]. Pour Florenski, l'**hypostase**, personne, est le visage spirituel de l'homme, elle est donc antithétique à **l'ousia**. Et c'est cette antithèse qui crée le dynamisme de la vie intérieure[68].

Si la personne a la priorité absolue dans l'être, elle a sa première origine dans la liberté divine, dans la création est dite la vocation de la personne[69]. „La personne, originellement, est appel, vocation, dit Berdiaev, elle doit devenir ... en posant ... des actes créateurs". Elle le peut, car elle est liberté[70]. „Devenir ce qu'on est, répondre à l'appel qui nous constitue, c'est s'unifier en se dépassant"[71].

La personne peut donc être définie comme „catégorie spirituelle reliée à Dieu". Elle se distingue donc de l'individu, catégorie biologique soumise à la nature[72].

Après le péchè originel, l'„individu" est une „confusion entre la personne et la nature". L'effet de ce péché est d'une part le morcellement de la nature une et d'autre part le perte de la liberté qui se trouve déterminée par la nature[73].

La personne est „agapique"

La liberté est, selon le sens commun, la propriété essentielle de la personne. Mais de quelle liberté s'agit-il? Selon la conception aristotélicienne, Dieu pour être parfaitement libre, n'entretient aucune relation avec le monde. Il est aimé par les hommes, comme le soleil, mais il n'aime personne hors lui-même[74]. A l'opposé de cet **eros** le Dieu des chrétiens est défini par le terme **agapé**, charité[75]. Il aime les hommes non pas parce qu'il a besoin d'eux, mais précisément parce qu'il est libre pour les faire participer à sa richésse[76]. C'est pourquoi il est en relation avec le monde.

Les relations d'amour constituent les Personnes divines dans la vie trinitaire et par l'acte créateur de charité, sont créées et sanctifiées les personnes humaines. Dieu est Père, parce qu'il a un Fils et „des fils". L'amour qui crée des relations fait partie de la formation de la personne humaine. Sans les relations que la personne a avec les autres, la liberté serait satanique, écrit Vycheslavtsev[77]. Berdiaev ajoute: plus la personne humaine „s'u-

67 O. Clement, *Aperçus ...*, cit., p. 304.
68 *Filosofija kul'ta, Bogoslovskie trudy*, Moskva, 1977, p. 139 sq.
69 O. Clement, *Aperçus ...*, cit., p. 305.
70 N. Berdiaeff, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris, 1946, p. 22.
71 O. Clement, *Aperçus ...*, cit., p. 306.
72 E. Porret, *La philosophie chrétienne en Russie. Nicolas Berdiaeff*, Neuchâtel, 1944, p. 121.
73 Cf. N. Losski, *Histoire*, p. 418.
74 C'est la définition de l'*eros*, cf. *La spiritualité ...*, p. 288.
75 1 *Jn* 4, 8. 16.
76 *La spiritualité ...*, p. 289.
77 *Večnoe v russkoj filosofii*, New York, 1955, p. 63.

niversalise dans la communion, dans un amour qui doit être à la fois «érotique» et «agapique», désir de Dieu et compassion pour ceux que Dieu semble abandonner, plus elle se révèle unique. Cette unité du particulier et de l'universel, c'est le mystère même de la Trinité qui se révèle dans le Christ, car l'homme est appelé à devenir, dans la liberté de l'Esprit, une existence christologique"[78].

Berdiaev fait bien noter ici la différence entre la Personne divine qui ne peut être qu' „agapique", et la personne humaine qui dans ses relations avec les autres ne donne pas seulement mais aussi désire recevoir. Par conséquent, la personne humaine est „agaqipue" et „érotique" à la fois. Mais la perfection se mesure selon son „agapé"[79]. „Je" et „Nous" conclut S. Frank[80], sont les catégories premières de l'être personnel. Le „Je" est impossible s'il n'est pas opposé au „Tu", mais cette opposition est justement dépassée dans le „Nous".

L'agapé est „kénotique"

En se donnant, on „s'évacue". Dans la vie Trinitaire, le Père se communique totalement au Fils et le Fils „s'évacue" (Ph 2, 7) par amour pour les hommes. Alors si la personne humaine pour être telle doit devenir „agapique", elle doit réaliser sa propre „kénose". La notion latine de **persona** de même que **prosopon** en grec signifie initialement „masque". Evdokimov explique: „Ce terme, à lui seul, contient une profonde philosophie de la personne humaine. L'homme n'a pas de visage tout court, de visage simplement humain. Dans l'Incarnation, Dieu n'est plus seulement Dieu: Il est Dieu-Homme. Mais ce fait agit dans les deux sens; l'homme n'est plus seulement l'homme, mais un être théandrique ou démoniaque"[81].

Boulgakov unit cette kénose à celle du Christ souffrant et ressuscité. „La croix s'inscrit dans le coeur de Dieu, chaque personne divine est amour sacrificiel, kénose joyeuse. Mais celle-ci devient sanglante sur la croix: afin que chacun de nous portant en lui tous les autres, ressuscite en se perdant dans l'amour"[82].

Florenski va encore plus loin: „S'élevant au dessus de la loi de l'identité, logique et privée de contenu, s'identifiant avec le frère aimé, le moi devient librement par lui-même un non-moi ou, pour employer le langage des hymnes sacrées, il se dévaste, s'épuise, se dépouille, s'abaisse"[83]. Par cet

---

78 O. Clement, *Aperçus* ..., cit., p. 305.

79 Sur *eros* et *agapé* voir *La spiritualité*, p. 286 sq.

80 S. Frank, *„Ich" und „Wir"*, dans *Der russische Gedanke. Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur*, herausg. von D. Jakovlenko, 1 Jg., Bonn, 1929/30, Heft 1, p. 49—62.

81 „Le mot latin *persona* de même que *prosopon* grec signifie initialement „masque". Ce terme, à lui seul, contient une profonde philosophie de la personne humaine ... Elle enseigne l'inexistence d'un ordre humain autonome, car exister c'est participer à l'être ou au néant. Dans la participation, l'homme réalise l'icône de Dieu, ou la grimace demonique d'un singe de Dieu. Cf. P. Evdokimov, *La femme ou le salut du monde*, Tournai-Paris, 1958, p. 52.

82 S. Boulgakov, *Du Verbe incarné*, trad. franç., Lausanne, 1982, p. 121 s.

83 P. Florenski, *Colonne et fondement de la vérité*, ch. V, 4ème Lettre, p. 65.

apprauvissement ou épuisement du moi, par ce dépouilleement ou cette kénose, „il se produit en retour un rétablissement du moi dans la norme d'être qui lui est propre, en outre, cette norme n'est pas seulement donnée, elle est justifiée ... dans le tiers, dans le troisième, étant rachetée, elle est glorifiée, c'est-à-dire qu'elle est affirmée dans sa valeur impérissable“[84].

La personne est mystère

La liberté et l'amour, élément constitutif de la personne, sont insaisissables par le moyen des catégories rationnelles. C'est pourquoi „la personne humaine ne peut être exprimée par des concepts. Elle échappe à toute définition rationnelle, à toute description même car toutes les propriétés par lesquelles on voudrait la caractériser se retrouvent chez d'autres individus“[85]. On ne peut la décéler que dans l'unité avec le mystère du Christ, par une „intuition directe“, ou bien dans une „révélation“[86]. Le moi affirme Boulgakov[87] reste en quelque sorte un signe, un symbole qui nous guide vers „un abîme inéffable“, „la source souterraine d'où continuellement quelque chose arrive à la surface“[88].

Il est impossible de donner la définition de personne, écrit Florenski, car celle-ci se distingue de la chose précisément par le fait que contrairement à la chose, qui este sujette à un concept et par conséquent peut être „comprise“, la personne este „incompréhensible“, elle sort du cadre de tout concept car elle le transcende. On peut tout au plus, former un symbole de la caractéristique fondamentale de la personne, un signe, un mot, que sans définition on introduit dans le système des autres mots[89].

„L'objectivation“

On ne peut s'approcher de la personne de la même manière avec laquelle nous sommes habitués à connaître les choses, c'est-à-dire au moyen des sciences qui ont pour objet d'étude la nature, les natures. Malheureusement, et c'est selon Berdiaev le péché originel de notre civilisation, on ne

84 Ibid.

85 V. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 118.

86 *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 52. On ne connait une personne „que dans une révélation“ (V. Lossky et N. Arseniev, *La paternité spirituelle en Russie au XVIIIème et XIXème siècles*, coll. *Spiritualité orientale* 21, Bellefontaine, 1977, p. 109). Voir aussi Tchaadaev, dans Zen'kovskij, *Istorija* 1, p. 167.

87 O. Clement, *Aperçus ...*, cit., p. 304.

88 Cf. Dostoievskij, *Zapiski iz podpol'ja* I, 9, *Polone sobranie sočinenij* III, 2, Berlin, 1922, p. 466.

89 P. Florenski, *La colonne*, ch. V, 4ème lettre, p. 59 sv.: „On pourrait dire que le moi n'est pas existence mais sur-existence, car il 'n'existe' pas au sens habituel du mot“. Boulgakov reprend l'idée déjà exprimée par Florenski que le moi ne peut être conceptualisé, car le concept relève d'un ordre auquel la personne n'appartient pas, l'ordre de la maîtrise, de la possesion. La personne, elle relève de l'ordre de la kénose, de la non-possession (O. Clement, *Aperçus ...*, cit., p. 304).

cesse de traiter comme „choses“, les réalités vivantes et personnelles. Dans ce sens, vaincre le péché signifie dépasser cette objectivation néfaste. L'homme, dans sa réalité concrète, fait partie du cosmos et de la société, dont il subit les conditionnements qui le menace sans cesse d'être chosifier, objectivé. Cependant, en tant que personne, il s'enracine au-delà, dans l'infini, et non seulement il échappe à la société et à l'univers mais il les englobe et les marquer de son génie créateur. „Loin que la personne soit une partie de l'univers, c'est l'univers qui est une partie, une dimension de la personne qu'elle qualifie“[90].

„Le monde objectif est terrible“ s'était déjà écrié Belinski[91]. Mais c'est surtout chez Florenski que la distinction élaborée entre la „philosophie de la chose“ et celle de la personne devient fondamentale. Elle constitue à son paraître, la principale différence entre l'Occident et la Russie. Car au fond de la philosophie scolastique se trouve la réité, „conception impersonnelle de la vie qui répugne à reconnaitre la personne avec ses interrogations“[92]. Il faut donc décidément créer une nouvelle manière de penser où les personnes trouveront la place qui leur appartient.

Concrètement, il faut avant tout réexaminer les propriétés essentielles de la personne: la liberté, la spiritualité, la rationalité et le caractère „agapique“.

REZUMAT

Omul, persoană şi libertate, în gândirea rusă

În studiul de faţă, autorul realizează o succintă şi precisă trecere în revistă a fundamentelor antropologiei în gândirea creştin ortodoxă rusă.

Aşa cum o atestă operele literare ale unui Dostoievski, Tolstoi, Cehov, ş.a., omul a constituit o temă centrală în gândirea şi cultura rusă. Acelaşi lucru este valabil şi pe plan teologic şi filosofic. Caracteristice gândirii creştine ortodoxe ruse ar fi o viziune teologică despre om („antropologia teologică“) şi o viziune umană despre Dumnezeu („teologia antropologică“).

Autorul înregistrează sumar elementele fundamentale ale „antropologiei morale şi psihologice“ din literatura ascetică a Rusiei medievale, insistând pe antropologia trihotomică a Sf. Feofan Zatvornik.

Ultima parte a studiului e consacrată temei „persoanei“ în filosofia religioasă rusă din ultimele două secole („persoana cu victorie asupra naturii“). Se relevă insistenţa gânditorilor ruşi (Berdiaev, Bulgakov, Lossky), pe „ireductibilitatea persoanei la natură“, pe aspectul existenţial al persoanei (Kant versus Boethius şi Thoma d'Aquino) văzute ca luptă contra obiectivării naturale şi sociale (Berdiaev). În esenţă, meritul principal al gândirii antropologice religioase ruse e acela de a fi sesizat cu acuitate dimensiunea ultimă de „mister“, „kenotică“ şi „agapică“ a persoanei umane. (I.I.I.).

---

90 N. Berdiaev, *De l'esclavage...*, p. 22; O. Clement, *Aperçus...*, p. 305.

91 Cf. B. Schultze, *Vissarion Grigorjewitsch Belinskij. Vorbereiter des revolutionären Atheismus in Russland*, München, 1959, p. 113; voir aussi Zen'kovskij, *Istoria* I, p. 273 sq.

92 *La colonne*, ch. XVIII, p. 329.

Pr. Prof. Dr. Liviu Streza, Sibiu

SEMNIFICAȚIA POMENIRILOR ȘI A RUGĂCIUNILOR DE MIJLOCIRE DIN CADRUL SFINTEI LITURGHII

Rugăciunea liturgică, după conținutul său, poate să fie **doxologică** (prosevhaí), adică de laudă și preamărire a lui Dumnezeu, de **mulțumire** (evharistiaí) și de cerere (deíseis). Deși există o ierarhizare a lor, elementele lor caracteristice se întâlnesc adesea în cuprinsul aceleiași rugăciuni[1]. Rugăciunea care însoțește cererile și ofrandele credincioșilor, prezentându-le lui Hristos, și prin Hristos Tatălui din ceruri, ia forma **rugăciunii de mijlocire.**

În rugăciunea Bisericii se pot observa două direcții aparent contradictorii. Pe de-o parte, Biserica este întoarsă spre lumea întreagă, spre întreaga umanitate, chemând credincioșii la unitatea de iubire și credință, ca să se împlinească Biserica, Trupul tainic al Domnului. Pe de altă parte, Biserica se preocupă de trebuința, nevoia și bucuria fiecăruia. Antinomia aceasta constă în aceea că în creștinism ansamblul creației are aceeași valoare ca și fiecare persoană în parte. „Dacă împlinirea persoanei este de 'a se ține în sobor cu toții', împlinirea lumii este de a deveni viața fiecăruia, căruia Dumnezeu i-a dăruit lumea ca viață"[2].

Cererile credincioșilor și darurile aduse de ei sunt prezentate lui Hristos în cadrul Sfintei Liturghii, prin pomenirea nominală a acestora, prin amintirea numelui lor de botez.

1) Sensul teologic al pomenirilor liturgice

Intrarea mare cu Sfintele Daruri este deschisă și încheiată de cuvintele de „comemorare": „Pe voi pe toți... să vă pomenească Domnul Dumnezeu..."[3]. Ofranda credincioșilor este însoțită de mijlocirea ca Dumnezeu să-și amintească de noi.

a) Semnificația memorialului liturgic

Pentru a înțelege semnificația memorialului liturgic vom aminti mai întâi sensul **memoriei** (amintirii), ca dar tainic și specific omului, de a „re-

1 Mitrofanovici, Tarnavschi, Cotlarciuc, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Cernăuți, 1929, p. 298.

2 Alexandre Schmemann, *L'Eucharistie Sacrament du Royaume*, Paris, 1985, p. 8. Vezi și trad. rom. de Pr. Boris Răduleanu, Edit. Anastasia.

3 *Liturghier*, București, 1980, p. 128—129.

învia trecutul" și de a păstra cunoștințele despre acesta. Această facultate a omului are nota sa de ambiguitate. Pe de o parte, mă face să retrăiesc real trecutul, iar pe de altă parte trecutul nu este reînviat fără întoarcere, apărând conștiința că acest trecut este absent. De aici și tristețea care însoțește memorialul natural. În ultima analiză memoria este **conștiința morții.** Prin aceasta omul cunoaște că este muritor și poate să înțeleagă natura vieții celei noi dată nouă prin Hristos[4].

După doctrina vetero-testamentară „amintirea lui Dumnezeu" înseamnează întoarcerea Lui spre lume, prin puterea Sa providențială care menține lumea și îi dă viață. Se spune ca **a trăi** înseamnă a rămâne în amintirea lui Dumnezeu și **a muri** înseamnă a decădea din aceasta[5].

Darul amintirilor dat de Dumnezeu omului este energia care transformă iubirea în viață, în cunoștință, în comuniune și în unitate. Amintirea omului de Dumnezeu este iubirea sa ca răspuns celei dumnezeiești, este întâlnire și comuniune cu Dumnezeu. Omul singur, coroana creaturilor, păstrează amintirea de Dumnezeu și prin cunoașterea vie a lui Dumnezeu el își dă seama că lumea este a lui Dumnezeu, o primește de la Dumnezeu și e chemat să o ridice spre Dumnezeu[6].

Amintirea lui Dumnezeu față de om este „Dar de viață", iar amintirea omului față de Dumnezeu este primirea acestui dar al vieții și sporirea lui.

Păcatul strămoșesc constă în **uitarea lui Dumnezeu.** Omul și-a îndreptat iubirea sa, amintirea sa și viața sa asupra altor lucruri, mai întâi de toate asupra sa însuși. S-a depărtat de Dumnezeu și a încetat de a-L mai vedea. De aceea, mântuirea omului și a lumii, regenerarea vieții, constă în a restabili amintirea ca putere dătătoare de viață. Dacă omul a uitat de Dumnezeu, în schimb Dumnezeu n-a uitat pe om. Mântuitorul Hristos, prin Care s-a realizat mântuirea, este „întruparea în și pentru lume a amintirii lui Dumnezeu față de om, a iubirii divine", cât și „manifestarea și actualizarea perfectă a amintirii omului față de Dumnezeu"[7].

Amintirea lui Hristos față de noi, actualizată în noi prin amintirea noastră față de El, constituie substanța credinței noastre și a vieții celei noi dăruite nouă. Dintru început credința creștină a fost amintire și comemorare, însă o amintire restabilită, deosebită de memorialul naturii căzute cu iluzia „învierii trecutului". Acest memorial nou este recunoașterea plină de bucurie a lui Hristos cel Înviat, dar și întâlnirea și experiența vie a comuniunii cu El. Prin comemorarea trecutului Mântuitorului Hristos, noi recunoaștem că Cel comemorat este viu, că El se sălășluiește întru noi. „Nu poate exista recunoștință fără memorial (amintire), nici amintire fără cunoașterea celui comemorat"[8].

Noi n-am trăit în timpul vieții pământești a Mântuitorului, de aceea

4 Al Schmemann, *op. cit.*, p. 130—131.
5 *Ibidem*, p. 131.
6 *Ibidem*, p. 132. Vezi și Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* Vol. I, București, 1978, p. 339—345.
7 Al. Schmemann, p. 134.
8 *Ibidem*, p. 136.

avem nevoie să ne amintim de El, avem nevoie de comemorarea Lui. Prin **memorialul liturgic** noi nu comemorăm trecutul, ci pe Hristos Însuşi. Întreg cultul ortodox este marcat de realismul liturgic[9]. „Această comemorare — spune părintele Alexandre Schmemann — devine intrarea noastră în biruinţa Sa asupra timpului, asupra împărţirii acestuia în „trecut", „prezent" şi „viitor", intrare nu într-o eternitate abstractă şi statică, ci în „viaţa care dă viaţă", unde totul este viu, unde totul trăieşte în amintirea dătătoare de viaţă a lui Dumnezeu, unde totul este al nostru: „lumea, viaţa sau moartea, prezentul sau viitorul", totul este al nostru pentru că noi suntem „ai lui Hristos şi Hristos este al lui Dumnezeu" (I. Cor, 3, 22—23)[10].

În cadrul Liturghiei, care este a Bisericii — Trupul tainic al Domnului, trebuie să ne amintim de Hristos, recunoscând tot ce a făcut pentru noi, în noi şi cu noi, „aducându-ne aminte aşadar ... de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de suirea la ceruri, de şederea cea de-a dreapta şi de cea de a doua şi slăvită iarăşi venire"[11]. Prin Hristos noi comemorăm trecutul şi viitorul ca vii în noi, ca transformate în propria noastră viaţă pentru a o îndumnezei.

Prin pomenirile făcute la purtarea Sfintelor Daruri prin faţa credincioşilor, după ce primirea şi pregătirea lor s-a încheiat, noi aducem pe credincioşi şi ofranda lor în amintirea vie a lui Hristos, a lui Dumnezeu faţă de noi şi a noastră faţă de Dumnezeu. „Noi ne oferim unii pe alţii lui Dumnezeu, în Hristos şi prin acest act afirmăm că persoanele comemorate şi oferite sunt vii, căci ele rămân vii în amintirea lui Dumnezeu"[12].

Prin pomenire se realizează o reunire a celor pomeniţi în amintirea lui Hristos, pătrunzând în iubirea Sa care ne-a făcut pe toţi fraţi. Nu există deosebiri între cei vii şi cei adormiţi în Domnul, în cadrul memorialului liturgic. Dumnezeu, în a Cărui amintire suntem uniţi toţi, „nu este Dumnezeul morţilor, ci al viilor" (Mt. 22, 32).

b) **Pomenirea pe nume**

Prin pomenirea pe nume a unei persoane noi ne amintim de aceasta, adică ne-o aducem în memorie, o facem să fie vie în mintea şi inima noastră şi în rugăciunea noastră. Pomenirea pe nume este începutul comuniunii cu persoana pomenită, ca o necesitate implicată în natura persoanei[13].

Numele primit la botez îl face pe creştin conştient de responsabilitatea sa ca persoană, marcând chipul lui Dumnezeu din el, refăcut prin taina naşterii din nou. Între el şi Dumnezeu se stabileşte o relaţie personală. Păstorul cel bun îşi cheamă oile Sale pe nume (In. 10, 3). Cei renăscuţi la viaţa în Hristos şi următori ai Lui vor avea numele lor înscrise în ceruri, după cuvântul Mântuitorului (Lc. 10, 20)[14].

---

9 Père Serge Boulgakov, *L'Orthodoxie*, Coll. „Sophia", Lausanne, 1980, p. 146.
10 Al. Schmemann, p. 137.
11. *Liturghier*, p. 138.
12 Al. Schmemann, p. 137.
13 Vezi Pr. Prof. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, 1987, p. 9.
14 Pr. Asist. Liviu Streza, *Botezul în diferite rituri liturgice creştine*, Teza de doctorat în Teologie, Bucureşti, 1985, p. 28.

După Sergiu Bulgakov, în numele fiecărui creştin se află o întrupare existenţială a cuvântului, existând o legătură între această întrupare şi întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, Izvorul cuvintelor în lume. „Omul primeşte un nume şi se întrupează într-un nume după chipul şi asemănarea întrupării dumnezeieşti şi a numelui ce i se dă ei"[15].

Numele exprimă **existenţa persoanei**, nu însuşiri abstracte ale acesteia, o existenţă concretă şi vie, „plină de energie iradiantă". Acest sâmbure unic al existenţei, când este atins prin nume, pune în vibraţie acea persoană şi îşi trimite energia ei, potenţialul ei de iubire spre cel ce îi rosteşte numele. Această revărsare produce la rândul său o mişcare de răspuns, creându-se astfel comuniunea între aceste persoane. „Numai o persoană conştientă reacţionează la numele ei rostit şi reacţionează pentru că se aude vizată în unicitatea ei. Şi numai o persoană care are un nume şi deci poate primi un răspuns, se poate adresa pe nume unei alte persoane. Dacă se întâmplă aşa cu persoanele umane, spune în continuare Părintele Stăniloae, aceasta înseamnă că ele sunt după chipul unei comuniuni de persoane supreme. De aceea când ne adresăm lui Dumnezeu cu un nume care nu se poate da decât Lui, El cu siguranţă că reacţionează ca realitatea cea mai vie, iar noi, la rândul nostru, reacţionăm la chemarea ce ne-o face El pe nume. Noi ne vorbim unul altuia pentru că aşa am fost făcuţi. Am fost făcuţi având un nume prin care suntem siliţi să răspundem şi să ne chemăm unii pe alţii şi să fim chemaţi de Dumnezeu şi să-L chemăm pe El şi să-I răspundem, întărind unicitatea noastră în comuniune"[16]. Iată de ce noi Îl chemăm pe nume pe Hristos, această invocare realizând o oarecare prezenţă a Sa, prin puterea Numelui,[17] deschisă spre comuniune, şi îi prezentăm şi pe semenii noştrii, pomenindu-i pe nume, pentru ca ei să devină nemuritori în amintirea lui Dumnezeu.

2) Sfânta Liturghie, cadru şi mijloc de realizare a mijlocirii

Sfânta Liturghie este „cea mai mare rugăciune sau rugăciunea prin excelenţă a Bisericii"[18]. Ea are în esenţa ei un **caracter eclesiologic, comunitar**, iar nu unul individualist. În Liturghie se roagă toată comunitatea, nu numai cel care liturghiseşte. Forma de rugăciune în dialog (ectenia), predominantă în Sfânta Liturghie, şi folosirea pluralului la persoana întâia în aproape toate ecteniile şi rugăciunile ei, exprimă faptul că săvârşitorul văzut este adunarea eclesială, Biserica lui Hristos. „Acest „noi" personifică subiectul multiplu şi totuşi unic, care se adresează Subiectului Unic şi în acelaşi timp Trinitar, pentru a se uni cu El"[19].

---

15 S. Bulgakov, *Filozofia imeni*, Paris, 1953, p. 176—178.

16 Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 126. Vezi şi idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 65.

17 Vezi: Kallistos Ware, *Puterea Numelui. Rugăciunea lui Iisus în spiritualitatea ortodoxă*, Bucureşti, 1992; Emile Simond, *La Prière de Jèsus selon l'évêque Ignace Briantchaninoff (1807—1867)*, Ed. Présence, 1976, p. 29—31.

18 Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, Bucureşti, 1972, p. 142.

19 Constantin Andronikof, *Le sens de la liturgie. La relation entre Dieu et l'homme*, Coll. „Théologies", Paris, 1988, p. 90.

Pietatea liturgică nu este **individualistă**. Teologia Liturghiei nu prezintă răspunsul unor trebuinţe spirituale ale unei oarecare persoane, la un moemnt dat, ci „pune în lumină tot ceea ce Biserica exprimă în materie de credinţă în **continuum-ul** său în timp şi spaţiu, prin rugăciune".[20]

Liturghia este rugăciunea întregii Biserici. „În Liturghie se găseşte în rugăciune Biserica văzută şi nevăzută a lui Hristos, toate membrele Trupului Său tainic, care se roagă împreună cu Capul lor, Hristos... pluralitatea este topită astfel în unitate, în unitatea duhului prin Iisus Hristos, în care, cu care şi prin care se roagă Biserica"[21].

Prin Sfânta Liturghie, în cadrul căreia se săvârşeşte Jertfa Legii celei noi, **se împlinesc rugăciunile de mijlocire ale Bisericii.** „Este supremul mijloc de a implora şi a îndupleca pe Dumnezeu în favoarea noastră sau a morţilor noştri, pentru care aducem daruri la Liturghie".[22]

Puterea şi unitatea rugăciunilor noastre în cadrul Sfintei Liturghii sunt realizate de Mântuitorul Hristos, Mijlocitorul nostru la Tatăl, după cuvântul Său: „Orice veţi cere de la Tatăl în numele Meu, El vă va da" (In. 16, 23). La Sfânta Liturghie — spune Sfântul Nicolae Cabasila — „trebuie să îngenunchem înaintea preotului şi să-l rugăm să ne pomenească în rugăciunile Jertfei. Căci nu există o altă formă de rugăciune care să poată atât de mult şi care să ne dea nădejdi mai tari ca aceea adusă prin această înfricoşată Jertfă, care a curăţit fără nici o pată păcatele şi fărădelegile lumii".[23]

Rugăciunile şi cererile **credincioşilor**, animate şi conduse de **preot**, şi unite cu ale acestuia, se unesc cu rugăciunile **lui Hristos**, infinit superioare şi bineprimite la Tatăl. Preotul este, ca **rugător**, cel care aduce rugăciunile şi darurile credincioşilor către Dumnezeu, dar şi organ văzut al lucrărilor sfinţitoare, iconom al Tainelor lui Dumnezeu (Cf. I Cor. 4, 1) şi cel prin care se transmit binecuvântările lui Dumnezeu către credincioşi, ca **organ văzut** al Arhiereului Hristos. „Însuşi Hristos se roagă în preot pentru credincioşi, se adresează lor, adună rugăciunile şi darurile poporului, unindu-le cu ale Sale. Hristos învaţă, prin preot, în Evanghelie, preface darurile credincioşilor în Trupul şi Sângele Său, îi uneşte pe crednicioşi cu Sine în Sfânta Împărtăşanie pentru a-i prezenta ca fii plini de Duhul Sfânt, Tatălui. Dacă n-ar avea preotul acest rol de mijlocitor, n-ar fi prezent nici Hristos cu rolul Său de Mijlocitor între ei şi Tatăl".[24]

Preotul nu se interpune între credincioşi şi Hristos. Hristos lucrează în preot, dar este **deosebit de preot.** Credincioşii prezintă prin preot rugăciunile şi jertfele lor în mod direct lui Hristos. „Totuşi preotul conştient de smerenia lui, conştient de calitatea lui de om — spune Părintele Stăniloae — se roagă în acelaşi timp lui Hristos şi-I aduce rugăciunile şi jertfele credincioşilor ca unei alte Persoane. Şi amândouă aceste lucruri sunt adevărate:

---

20 *Ibidem*, p. 91.

21 Pr. Prof. P. Vintilescu, *op. cit.* p. 141.

22 Pr. Prof. E. Branişte, *Liturgica speciala*, Bucureşti, 1980, p. 297.

23 Nicolae Cabasila, *Tîlcuirea dumnezeieştii Liturghii*, Trad. rom. de Pr. Prof. E. Branişte, Bucureşti, 1989, p. 64.

24 Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate ...*, p. 7.

în preot lucrează Hristos, dar lucrează ca persoană deosebită de preot".[25]

Mijlocirea săvârşită prin slujitorii Bisericii implică însă şi o **dimensiune subiectivă**. „Mult poate rugăciunea stăruitoare a dreptului" (Iacov 5, 16) dacă cererile credincioşilor sunt prezentate lui Dumnezeu de un păzitor al poruncilor, acesta având îndrăzneală către Dumnezeu. Dar şi cel care are trebuinţă de „rugăciunea dreptului" o face pe aceasta lucrătoare „dacă urăşte cu adevărat răul" şi o întraripează prin propriile sale virtuţi.[26]

a) **Ofrandă şi pomenire în cadrul Proscomidiei**

Omul a simţit dintotdeauna nevoia, când se adresa lui Dumnezeu, de a-I aduce din prinosul iubirii sale jertfă ce era mai de preţ în viaţa sa, ca un semn al setei sale după Dumnezeu, cum exclamă psalmistul: „Însetat-a sufletul meu de Dumnezeu cel viu" (Ps. 41, 2). Jertfele Vechiului Testament au fost însă înlocuite de jertfa mântuitoare a lui Hristos. Viaţa divină a devenit astfel hrana noastră, viaţa noastră, împlinindu-se sacramental în Sfânta Euharistie, Taină şi Jertfă.[27]

Pomenirile şi mijlocirile sunt însoţite la Sfânta Liturghie de darurile noastre aduse ca **ofrandă**. În perioada primară a Bisericii se constată o participare a tuturor crednicioşilor la **ofranda euharistică**. Fiecare credincios venea la biserică cu **darul său de pâine şi vin**, pe care îl primeau diaconii, împreună cu listele de nume pentru pomenire. Ofranda credincioşilor adusă la altar, prin pregătirea darurilor de jertfă la Proscomidie şi pomenirea numelor acestora, intră în ofranda Bisericii, pe care o va asuma Hristos, devenind şi noi ofranda Sa. După punerea darurilor pe Sfântul Jertfelnic, prin **rugăciunea Sfintei Jertfe**, ofranda noastră inclusă în ofranda lui Hristos va fi prezentată de Acesta Tatălui, în altarul cel mai presus de ceruri.[28]

— **Sensul teologic al Proscomidiei.** Când aşezăm agneţul pe sfântul disc, noi ştim deja că această pâine, predestinată a deveni Trupul lui Hristos, ca toate lucrurile din lume a fost sfinţită prin întruparea Fiului lui Dumnezeu. În Hristos s-a restabilit pentru lume posibilitatea de a deveni jertfă lui Dumnezeu, iar pentru om de a o putea oferi. „Noi ştim că în Hristos, hrana noastră pământească, care se transformă în trupul şi sângele nostru, în viaţa noastră, în noi înşine, devine aceea pentru care a fost creată: comuniune cu viaţa divină, prin care cel supus morţii îmbracă nemurirea şi viaţa triumfă asupra morţii".[29]

Sensul pregătirii darurilor înainte de Liturghie este de a raporta pâinea şi vinul, ofranda noastră, adică pe noi înşine şi toată viaţa noastră, jertfei lui Hristos. Proscomidia, ca proaducere, are deci un **caracter sacrificial** (de jertfă). Sunt pregătite materiile de jertfă, pâinea şi vinul, ca o prefigurare a jertfei lui Hristos. Membrii Bisericii sunt adunaţi împrejurul Mielului sub forma părticelelor pe sfântul disc, fiind incluşi în jertfa Acestuia.

---

25 *Ibidem*, p 406.
26 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie (Întrebarea 57)*, în „Filocalia", vol. III, Trad. rom. de Pr. Prof. D. Stăniloae, Sibiu, 1948, p. 299—300.
27 Al. Schmemann, op. cit., p. 104—106.
28 *Ibidem*, p. 128.
29 *Ibidem*, p. 114.

— **Materia de jertfă.** Pâinea este hrana de bază a omului, dată de Dumnezeu pentru întreţinerea vieţii noastre în trup. Ea este adusă ca ofrandă sub forma de prescură, care înseamnă aducere, o aducere a noastră lui Dumnezeu. Pâinea o avem însă tot de la Dumnezeu, ea fiind şi o aducere a Fiului Său, de aceea este pecetluită cu semnul Sfintei Cruci şi cu inscripţia IS, HS, NI, KA. — ceea ce înseamnă Iisus Hristos învinge.[30]

Adusă ca ofrandă lui Dumnezeu, pâinea concentrează în sine tot efortul şi toată dragostea noastră, reprezentându-ne pe noi şi simbolizând în modul cel mai potrivit viaţa trupească a omului.[31] După Sfântul Simeon al Tesalonicului, făina din care se face prescura este simbolul trupului, aluatul — simbolul sufletului, sarea — simbolul minţii şi al învăţăturii cuvântului, iar apa — simbolul Sfântului Duh şi al Botezului.[32] Părticelele de pâine, aşezate pe sfântul disc pentru cei vii şi pentru cei morţi, îi reprezintă pe aceştia alături de Hristos.

— **Sensul comemorării la Proscomidie.** Încă de la Proscomidie există o anumită prezenţă a lui Hristos, o pro-prezenţă, o prezenţă „mai puţin accentuată“, care se realizează nu numai prin invocarea Sfântului Său Nume, în rugăciuni, ci mai ales prin Sfântul Agneţ, care se va transforma în Sfântul Său Trup. Lângă Hristos, a Cărui prezenţă va spori pe tot parcursul Sfintei Liturghii, până la prezenţa Sa în Sfânta Împărtăşanie, sunt prezenţi prin miride atât Maica Domnului şi Sfinţii, cât şi cei vii şi cei adormiţi în Domnul, a căror pomenire s-a făcut.[33] Miridele pentru Maica Domnului şi Sfinţi au formă de triunghi. „Făpturile conştiente, având o bază în creaţia generală, se înalţă cu mintea, cu vârful subţiat al persoanei lor spre Dumnezeu“.[34]

Pomenirile prin miride au caracterul unor acte de mulţumire, dar şi de mijlocire, „pentru iertarea păcatelor şi moştenirea Împărăţiei cerurilor“. Prin pomenirea Sfinţilor prin miride, Biserica mulţumeşte lui Dumnezeu pentru toţi cei care alcătuiesc „Biserica celor întâi născuţi care sunt înscrişi în ceruri“ (Evr. 12, 23). Aflându-se în jurul slavei dumnezeieşti, sfinţii ne ajută prin mijlocirile lor să ne unim cu Hristos şi să ne sfinţim prin El.[35]

Un loc aparte în această mijlocire îl are Maica Domnului, a cărei miridă, mai mare decât toate celelalte, se aşează în dreapta Agneţului. Agneţul neprefăcut în Trupul lui Hristos este încă jertfa comunităţii. De aceea, Maica Domnului căreia i se acordă o cinstire deosebită de a sfinţilor, este chemată să mijlocească primirea acestei jertfe în „jertfelnicul cel mai presus de ceruri“, înălţimea spirituală din faţa Tatălui, unde Hristos rămâne permanent, prefăcând în Trupul Său şi jertfa comunităţii.[36]

Alături de Maica Domnului şi de sfinţi, adică de cei desăvârşiţi, Biserica

---

30 Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate* . . ., p. 116.

31 Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p .31—32.

32 *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 86 Trad. rom. de Toma Teodorescu, cu titlul: *Tractat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe*, Bucureşti, 1865.

33 Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate* . . ., p. 126.

34 *Ibidem*, p. 122.

35 Pr. Prof. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 125; Pr. Prof. E. Branişte, *op. cit.*, p. 311.

36 Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate* . . ., p. 123.

pomenește și pe cei vii, care aleargă să ia „cununa nestricăcioasă" (I Cor. 1, 25) și pe toți cei „din veac adormiți întru dreapta credință".[37]

Sensul fundamental al pomenirilor la Proscomidie nu este individualist, ca o rugăciune pentru nevoile unei persoane, ci ține de caracterul său sacrificial. Toți cei pomeniți împreună și fiecare în parte sunt cuprinși în jertfa lui Hristos. Când scoatem o părticică din prescură, pronunțând un nume, n-o facem simplu pentru binele celui pomenit sau pentru soarta celui plecat din lumea aceasta. Noi oferim această persoană și o încredințăm lui Dumnezeu ca „jertfă vie și bineplăcută", pentru a o face părtașă vieții veșnice a Împărăției Cerurilor, spre a dobândi iertarea păcatelor și a harului divin sfințitor.[38]

Proscomidia are și un sens mistic și eclesiologic. Pe sfântul disc avem reunită toată Biserica, cea din ceruri, Biserica biruitoare, și cea de pe pământ, Biserica luptătoare.[39] Fărâmiturile de pâine scoase pentru fiecare persoană pomenită reprezintă distinct pe fiecare, dar îi și apropie de Hristos și între ei, având aceeași fire umană. „De aceea, spune părintele Stăniloae, cu părticelele care reprezintă persoane nu ne împărtășim, nu numai pentru că nu ele sunt izvorul vieții noastre, ci și pentru că voim să afirmăm existența lor neconfundată, ba chiar veșnică".[40] Prin Sfânta Împărtășanie noi ne unim cu Hristos, dar rămânem distincți lângă El, prin miridele care ne reprezintă.

Reprezentarea prin miride a celor pomeniți constituie și o dăruire lui Hristos, a noastră și a celor dragi ai noștri, pentru a-i avea în veci, după cum ne îndeamnă ectenia: „Pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm".

Prin pomenirea celor adormiți se realizează cea mai eficientă mijlocire pentru ei, prin rugăciunile Maicii Domnului și ale sfinților, mijlocire numită comuniunea sfinților.[41] Dar, în același timp prezentându-i lui Hristos, El Însuși pomenindu-i, îi apropie de Sine și de noi.

b) Împlinirea comuniunii în cadrul Sfintei Liturghii

Comuniunea noastră deplină cu Hristos se realizează în cadrul Sfintei Liturghii, când darurile noastre sunt transformate în Însuși Trupul și Sângele lui Hristos, noi înșine fiind ridicați și oferiți ca ofrandă și dar Tatălui, în altarul cel mai presus de ceruri.

Sfântul Trup se frânge pentru împărtășire, iar miridele vor fi puse în Sfântul Sânge din potir după împărtășirea credincioșilor, rostindu-se pentru cele ale viilor și morților această rugăciune: „Spală, Doamne, păcatele celor ce s-au pomenit aici, cu cinstit Sângele Tău, pentru rugăciunile Sfinților Tăi".[42]

---

37 *Liturghier*, p. 14.
38 Al. Schmemann, *op. cit.*, p. 115.
39 Sf. Simeon al Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, Cap. 949, Trad. rom. cit., p. 101; Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 311—312.
40 Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate...*, p. 127.
41 Paul Evdokimov, *La priere de l'Eglise d'Orient*, Coll. „Théophanie", Paris, 1966, p. 153.
42 *Liturghier*, p. 154.

În Sfântul Sânge se realizează o solidaritate între Maica Domnului și sfinți și între aceștia și credincioși, vii sau morți, pomeniți „cei dintâi rugându-se pentru cei din urmă și înfăptuindu-se prin aceasta un fel de unire cu cei din urmă în Sângele lui Hristos. Chiar dacă cei din urmă nu se împărtășesc, au și ei un folos din jertfa Domnului, nu numai prin rugăciunea preotului și a celor ce au dat pomelnice pentru ei, adică pentru rugăciunile Bisericii, ci și prin rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu și ale sfinților". „Sângele este principiul de viață al organismului. Sângele lui Hristos, în care este și puterea Duhului Sfânt, e cu atât mai mult principiul vieții unitare a tuturor celor ce se introduc prin părticelele lor în el. Ei nu sunt primiți ca persoane concrete în Sângele Domnului, cum sunt cei ce se împărtășesc, dar sunt primite numele lor în el, unite cu părticelele care-i reprezintă".[43]

c) **Rugăciunile de mijlocire și ecteniile speciale**

Pomenirile nominale făcute la Proscomidie, care însoțesc ofranda credincioșilor, după Liturghierul românesc, sunt pregătite prin două rugăciuni de mijlocire generală, una pentru cei vii și una pentru cei adormiți în Domnul.

Rugăciunea pentru cei vii, împrumutată din ectenia de la Litie, începe cu o formulă de mijlocire pentru „iertarea păcatelor tuturor fraților celor întru Hristos", însumând apoi o seamă de nevoi obștești și trebuințe ale diferitelor categorii de credincioși: călători, bolnavi, ostenitori etc., toate acestea exprimând scopul pomenirilor.

Rugăciunea pentru cei adormiți, inspirată din canonul morților, din zilele de pomenire generală a acestora, mijlocește „pentru pomenirea și iertarea păcatelor tuturor celor din veac adormiți întru dreapta credință". Aceștia sunt prezentați pe categorii, într-o anumită ordine, pornind de la cei de o rudenie și cei de o seminție cu noi, la ctitorii, miluitorii, făcătorii de bine, slujitorii și ostenitorii sfântului locaș, la ierarhia bisericească și cei rânduiți să conducă, adormiți în Domnul. Sunt amintiți apoi cei care s-au săvârșit prin tot felul de morți năpraznice, „pe toată vârsta" și cei care n-au fost pomeniți „din neștiință sau din uitare, sau din pricina mulțimii numelor".[44] Pomenirea nominală a celor adormiți este încheiată cu o formulă de mijlocire pentru toți credincioșii care au avut un sfârșit creștinesc și pe care clipa morții i-a găsit pregătiți, prin împărtășirea cu Hristos: „pe toți, care întru nădejdea învierii și a vieții de veci, cu împărtășirea Ta au adormit, dreptmăritori părinți și frați ai noștri, Iubitorule de oameni, Doamne".[45]

În cadrul Sfintei Liturghii, mijlocirea Bisericii începută la Proscomidie se va finaliza prin Sfânta Jertfă. Prin ecteniile ei speciale, care sunt rugăciuni în dialog, Biserica continuă să exprime mai detaliat scopul sau finalitatea la care trebuie să ajungă ofranda care însoțește cererile noastre. Prezenți prin darul nostru în ofranda lui Hristos și reprezentați fiind alături de El prin părticelele scoase pentru noi, punem înaintea Mântuitorului și toate nevoile noastre. Pentru a exprima însă preocuparea sa plenară față de co-

43 Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate...*, p. 366.
44 *Liturghier*, p. 95—96.
45. *Ibidem*, p. 96.

munitate, dar şi faţă de persoană, Biserica are rânduite şi cereri speciale pentru „felurite trebuinţe ale vieţii omului", care sunt rânduite după structura Sfintei Liturghii şi se găsesc la sfârşitul Liturghierului.[46] Pentru fiecare trebuinţă deosebită (de ex. la vreme de secetă, de necontenire a ploilor, pentru călători, bolnavi etc.) avem o rugăciune care se va rosti la pomenirile de la Proscomidie, formule de ectenii pentru ectenia mare şi ectenia întreită, Apostol şi Evanghelie şi în unele cazuri şi o rugăciune care se va citi la încheierea Liturghiei.

Biserica încheie şi încununează cererea sa cu rugăciunea de mijlocire generală din cadrul anaforalei numită rugăciunea dipticelor. Liturghia Sfântului Vasile cel Mare ne oferă una dintre cele mai frumoase capodopere ale literaturii creştine, rugăciunea de mijlocire generală.[47]

În concluzie, am putea spune că toate aceste rugăciuni şi acte liturgice exprimă lucrarea tainică a Sfintei Liturghii ca ofrandă veşnciă a lui Hristos, Care s-a dat şi se dă pentru noi jertfindu-ne Tatălui şi ridicând viaţa noastră spre masa Împărăţiei lui Dumnezeu. Sfânta Liturghie, Taina mijlocirii şi a comuniunii cu Hristos, este cu adevărat „şansa vieţii noastre".

RESUMÉE

SIGNIFICATION DE LA „MÊMOIRE" ET DE LA PRIÈRE D'INTERCESSION DANS LA SAINTE LITURGIE

La priére qui comprend les demandes et les offrands des fidèles et qui les presante au Christ, et par Lui au Père, devient la priére d'intercession.

1) **Sens théologique de la „mémoire" liturgique.**

L'offrande des fidèls est accompagnée de l'intercession, pour que Dieu se souvienne de nous.

a) **Signification de la mémoire liturgique.** L'homme est la seule créature qui est capable de se souvenir de Dieu, en réponse au souvenir que Dieu a de Lui. Le souvenir que le Christ a de nous, actualisé en nous par notre propre souvenir de Lui, constitue l'essentiel de notre foi et de notre vie nouvelle.

Par la memoire liturgique, nous ne commémorons pas le passé, mais le Christ Lui même. Cette commémorasion nous fait entrer dans la victoire du Christ sur le temps, sur la désint„gration du temps en „passé", „présent" et „futur".

b) La commemorasion se fait en présentant à Dieu le nom du baptême, qui exprime une existence personnelle. Entre Dieu et les fidéles s'établit une relation entre personnes. „Ses brebis à lui, il les appelle par leur nom" (Jn. 10, 3).

46 *Ibidem*, p. 346—396.
47 Vezi *Ibidem*, p. 205—208.

2) **La Sainte Liturgie, cadre et moyen de la réalisation de l'intercession.**

Dans le sacrifice eucharistique s'accomplit la prière d'intercession de l'Eglise. La prière de la communauté, animée par le sacerdoce, s'unit avec la prière de Jésus.

a) L'offrande des fidèles, par la préparation á la Prothèse, deviant l'offrande de l'Eglise, assumée par le Christ et présentée par Lui au Père. Le pain apporté comme offrande nous représente nous mêmes. La Proscomédie a un caractére sacrificiel, parce que les dons préfigurent le sacrifice du Christ. Dans la Proscomédie il y a déja une présence, une présence anticipée du Christ, qui croit pendant la Liturgie, jusqu'à la présence eucharistique.

Notre intercession est renforcée par celle de la Mére de Dieu et des Saints. Théologique, cette communion réalisée entre Dieu, les Saints et nous s'appelle la „communion des Saints". Sur la patène, se réalise l'image de l'Eglise du Christ dans sa totalité: l'Eglise triomphante et l'Eglise combattante.

b) La communion s'accomplit dans la Sainte Liturgie. Par le mélange au Sang du Christ des parcelles de pain qui nous représentent, se réalise une solidarité avec la Mére de Dieu, les Saints, et entre tous les fidéles.

c) Dans le livre roumain de la Liturgie, il y a deux prières d'intercession, une pour les vivants et une pour les morts, qui précèdent la mémoire des noms. Au cours de la Liturgie, les litanies avec des demands spéciales expriment en détail le but et la finalité de nos offrands et de nos priers, en lien directe avec la Proscomédie.

Enfin, la Sainte Liturgie est le sacrement de l'intercession et de la communion avec le Christ. Elle est la chance de notre vie.

Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, Sibiu

HRISTOLOGIA COSMICĂ DUPĂ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL

„Viziunea lumii pe care ne-a lăsat-o în scrierile sale Sf. Maxim Mărturisitorul (580—662)" — scria în deschiderea primei ediţii a celebrei şi epocalei sale prime monografii cu adevărat pe măsura subiectului abordat, **Liturghia cosmică** (1941), Hans Urs von Balthasar — „este mai mult decât într-o privinţă culmea şi încheierea matură a gândirii eline, a celei teologice şi mistice ca şi a celei filosofice"[1]. Sau, cum scria păr. prof. D. Stăniloae în

1 Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Hohe und Krise des griechischen Weltbilds*, Herder, Freiburg im Breisau, 1941, p. 1; ediţia a II-a (zweite völlig veränderte Auflage) cu subtitlul schimbat: *Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, şi conţinând, pe lângă textul revizuit şi adăugit al primei ediţii reprodus în prima secţiune sub titlul *I. Aufriss des Systems*, într-a doua secţiune II. *Texte und Studien*, totalitatea traducerilor în germană („Mystagoghia" şi cele „400 de Capete despre Iubire") şi a studiilor de analiză specială despre „centuriile gnostice" şi „scoliile la Dionisie Areopagitul (ambele tot din 1941), a apărut 20 de ani mai târziu la Johannes Verlag, Einsiedln, 1961. Modificarea subtitlului exprimă o evoluţie semnificativă produsă în receptarea gândirii Sf. Maxim de ilustrul teolog elveţian, recent dispărut (12 aug. 1905 — 26 iunie 1988), evoluţie înregistrată între cele două ediţii (1941 şi 1961) ale lucrării sale elaborate iniţial în franceză ca ultima parte a unei trilogii consacrate momentelor de culminaţie ale gândirii patristice: Origen, Grigorie de Nyssa şi respectiv, Maxim Mărturisitorul (celelalte volume sunt: *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Gregoire de Nysse*, Paris, 1942 şi *Parole et mystère chez Origène*, Paris, 1957). Dacă în ed. I (1941) gândirea maximiană e prezentată din perspectiva „imaginii greceşti despre lume" a cărei „culme" integratorie aceasta este, fără însă ca ea să fi reuşit să depăşească întru totul, şi în aceasta ar sta aspectul de „criză" latentă al gândirii Sf. Maxim, tentaţia spiritualistă infiltrată din confruntarea cu origenismul şi elenismul târziu, rezolvarea venind din partea „dramei vieţii" sale de Mărturisitor al adevărului deplin despre Hristos şi umanitatea sa reală şi concretă, în ediţia a II-a (1961), alertat de critica adusă asupra acestui punct de patrologul benedictin Polycarp Sherwood care printr-o analiză foarte aplicată la „Ambigua" *(The Earlier Ambigua of St. Maximus Confessor and His Refutation of Origenism*, Studia Auselmiana 36, Roma, 1955) că Sf. Maxim a realizat încă din primele scrieri o depăşire principală a origenismului spiritualist, dispar din subtitlu şi din text orice referire la o „criză" latentă a gândirii maximiene, accentul căzând pe prezentarea Sf. Maxim ca „spiritul liber" care reuşeşte o sinteză critică, creatoare şi profund organică a diferitelor tendinţe şi curente din Tradiţia creştină de până la el (Orient-Occident, scolastică şi mistică), sinteză a cărei valoare paradigmatică e de mare actualitate în ceasul actual al Bisericii. Deşi de atunci au mai apărut mai mult de o duzină de monografii valoroase, teze de doctorat şi nenumărate studii consa-1980 a avut loc chiar şi un Simpozion internaţional Maxim Mărturisitorul la Universitatea din Fribourg (actele lui au fost publicate toţi aici în colecţia „Paradosis" nr. 26 în 1982), „Liturghia cosmică" a lui H. U. von Balthasar continuă să rămână singură şi cea mai bună prezentare şi valorificare de ansamblu a gândirii maximiene situată în ansamblul istoriei gândirii teologice şi filosofice a umanităţii.

studiul introductiv al traducerii scrierilor Sfântului Maxim din **Filocalia** românească, „scrisul lui este o sinteză grandioasă şi personală a marilor curente filosofice ale antichităţii şi a principalelor idei patristice. Origen şi Evagrie, în ceea ce au ireproşabil, se întâlnesc cu Dionisie Areopagitul şi cu Grigorie de Nyssa şi de Nazianz, elementele acceptabile din platonism cu cele din aristotelism, topite într-o largă viziune proprie, dominantă de Logosul care a coborât prin Întrupare până la cele mai de jos şi a străbătut prin Înălţare, cu omenitatea Lui, dincolo de toate, cuprinzându-le pe toate, ca pe toţi cei ce vor să-i mântuiască îndumnezeindu-i"[2].

Genialitatea Sf. Maxim Mărturisitorul constă în aceea de „a fi putut să deschidă în el însuşi, unele altora, cinci sau şase lumi spirituale devenite aparent fără relaţie între ele şi de a fi înţeles să câştige din fiecare o lumină care le luminează pe toate celelalte şi le pune în noi contexte, fapt prin care se ivesc apoi cele mai neaşteptate oglindiri şi relaţii. El este, astfel, teolog biblic contemplativ, filosof format aristotelic, mistic în marea tradiţie neoplatonică a Nyssanului şi Areopagitului, teolog entuziast al Logosului (Logologe) pe urmele lui Origen, monah riguros de tradiţie evagriană şi, în fine şi înainte de toate, luptător bisericesc şi martir al hristologiei ortodoxe de la Chalcedon"[3].

Viziunea cosmică şi liturgică a universului dionisian, metafizica aristotelică, spiritualitatea ascetică monahală de inspiraţie evagriană şi formula dogmatică de la Chalcedon constituie, toate împreună, după acelaşi avizat, exeget care este von Balthasar, cele 4 teme sau motive fundamentale orchestrate simfonic, după o arhitectură grandioasă şi riguroasă în acelaşi timp, de gândirea maximiană. În acelaşi timp, teologul elveţian ne avertizează şi asupra erorii metodologice de interpretare a operei Sf. Maxim prin absolutizarea sau evidenţierea unilaterală doar a unuia din cele patru motive constitutive care intră în ţesătura ei şi de a măsura pe toate celelalte prin lentila exclusivă a unuia singur dintre ele. Cu toate aceste, între ele, motivul hristologic deţine o poziţie privilegiată şi o funcţie-cheie care poate fi rezumată cel mai bine astfel: „el cuprinde pe celelalte trei, corectează mistica neoplatonică, întăreşte gândirea aristotelică şi zădărniceşte fuga origenist-monahală de lume".[4]

Cosmismul liturgic atât de caracteristic gândirii maximiene provine din influenţa definitorie exercitată asupra acesteia de opera dionisiană, ultimul şi cel mai cuprinzător fenomen teologic şi spiritual premergător Sf. Maxim, operă care preluase şi integrase deja într-o viziune grandioasă esenţialul gândirii celorlalţi precursori principali ai acestuia (Origen, Grigorie de Nyssa). „Viziunea extatică a acestui cosmos sacru care se revarsă val după val din abisul insondabil al centrului divin inaccesibil, şi se pierde într-un ecou mereu mai îndepărtat pentru a se linişti din vibraţie la marginea neantului, care este legat, unit şi ţinut acasă prin legăturile ierarhice ale unei iubiri ce impune respect şi împleteşte ca întreg în ordinele sale nestrămutate ale spiritelor celeste ca şi ale ierarhiilor treptelor bisericeşti în jurul Întuneri-

---

2 *Filocalia românească*, II, Sibiu, 1947, p. XIII.
3 H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, ed. II, 1961, p. 48—49.
4 H. U. von Balthasar, *ibidem*, p .66.

cului cel Supraluminos și strălucitor al misterului celui mai central hora sărbătorească a adorației liturgice, conștient de inexprimabila prezență a izvorului în toate revărsările lui și, în același timp, de distanța din ce în ce mai mare a lui față de Unul cel „supraesențial" și „supraconceptual", această viziune a lumii care în ritmul ei sacral și liturgic poseda ceva în același timp îmbătător (amețitor) și sobru (lucid), cum nu se găsise într-o asemenea puritate nici la Alexandria nici în Capadocia, ca să nu mai spunem nimic de pustia aspră a Egiptului sau de gândirea atât de apropiată de pământ a Antiohiei — ce putea fi mai potrivit unei gândiri târzii năzuind după o totalitate ascunsă spre a-i servi drept cadru și temelie de aur a imaginii ei despre lume? Aici se atinsese o totalitate care provenea, ce-i drept, din gândirea vulcanică, eruptivă a unui Origen, care preluase în sine avântul faustic spre infinit al unui Grigorie de Nyssa, distanța autumnală a unui Grigorie de Nazianz, echilibrul interior al lui Vasile, simțul cosmic al lui Proclus, dar care înclina deja în mare spre Bizanțul târziu și simțul său pentru reprezentarea liturgică în stil mare. Fulgerul care într-o singură tresărire dezvăluie neobișnuita simultaneitate (concomitentă) a tuturor regnurilor lumii, a treptelor, întrețesăturilor, urcușurilor și coborâșurilor ce se întind de la piscul nevăzut și până la baza materiei, arată o imagine de o asemenea impozanță, maiestate și liniște, cum nu se mai văzuse niciodată până atunci în spațiul creștin. Evoluționismul dinamic al unui Grigorie de Nyssa care lăsa ființele să se dezvolte treptat din potența originară, se răstoarnă acum în imaginea iradierii și revărsării de sus"[5]. „Sentimentul lumii al Areopagitului: existența ca act liturgic, ca adorație, ca celebrare festivă, și dans sacru răpitor, constituie temelia de aur în imaginea spirituală a lumii a Mărturisitorului".[6]

Pe de altă parte, însă, „ceea ce la Dionisie provine formal de la Proculus și Plotin și îi dă aspectul exterior neoplatonic este lăsat afară la Maxim. El a observat punctele critice ale sistemului, cu discreție de-la-sine-înțeleasă el transpune sistemul emanațiilor în cadrele unei metafizici bisericești. Educația sa filosofică, studiul teologilor neochalcedonieni îi dezvoltaseră nu numai gustul pentru exactitatea ideilor până la caracterul aproape formal geometric al conceptelor sale, ei i-au dat și mijlocul de a depăși „emanatismul" Areopagitului: conceptul universalului concret (**kathólou**) aristotelico-stoic și, în fine, și neoplatonic. În locul unei lumi cumva preliminare creată pentru demolare, așa cum lăsa să se înțeleagă la Origen, și mai încet și la Dionisie, ritmul neoplatonic de emanații și revenirii la sine, sistola și diastola Divinității, pășește un cosmos definitiv natural ca bază purtătoare a oricărei îndumnezeiri supranaturale. Sentimentul demnității ființării naturale îi dă în mână lui Maxim obiecția decisivă împotriva origeniștilor (...) Maxim poate conta drept cel mai deschis lumii dintre toți gânditorii patristici grecești, el depășește în valorizarea sa pozitivă a naturii chiar și pe Nyssan. Lângă dominația singură a Scripturii la Origen pășește la ei ca izvor al înțelepciunii și lumea naturală contemplată în lumina Re-

5 *Ibidem*, p. 49—50.
6 *Ibidem*, p. 51.

velaţiei. Din ambele aceste „cărţi" se completează ştiinţa desăvârşită, atât a creştinului cât şi a misticului"[7].

Dar pentru Sf. Maxim „contemplaţia lumii nu este scop în sine, ea trebuie să-i servească drept scară şi avânt spre o înţelegere spirituală superioară"[8]. Aceasta pentru că el nu este filosof profan ci, înainte de toate, monah şi acesta format spiritual în tradiţia ascetică aspră a Părinţilor Pustiei şi a lui Evagrie mai cu seamă. „Dacă primul cuvânt distinctiv, dionisian, este jocul imponderabil al cosmosului înaintea lui Dumnezeu, al doilea, aristotelic, e contemplarea lumii, al treilea, evagrian, trebuie să sune lepădarea de toate patimile tulburătoare, sălbatice şi împovărătoare care ne răpesc libertatea deplină şi posesia de sine a spiritului. Această liniştire este şi intrarea în taina supralumească a lui Dumnezeu; numai spiritul pur, devenit simplu întâlneşte unitatea transcendentă, sufletul pe deplin golit, ajuns „neînţelept", devine loc al arătării şi parusiei infinitului. Astfel, perpendicular prin imaginea dionisiană şi aristotelică a unei lumi ierarhic ordonate, închise, străbate, drept ca săgeată, urcuşul alexandrin de la sensibil la spiritual (inteligibil) şi, mai sus, spre divin şi aduce în imaginea despre lumea lui Maxim acea figură axială care-i împrumută tensiunea şi dinamica".[9]

Cu toate acestea, de-abia motivul hristologic, explicitat în marea sa polemică împotriva ereziilor hristologice ale epocii (monofizitismul, monoenergismul şi monotelismul) „dă lumii tridimensionale a lui Maxim originalitatea şi unitatea inconfundabilă". „El domină cea de-a doua parte a vieţii şi activităţii lui şi îi cauzează moartea sa de Mărturisitor. El imprimă până în adâncuri viziunea sa teologică asupra lumii: el nu moare pentru o formulă, el moare pentru centrul lumii. Cuvântul distinctiv cheie al Chalcedonului este germenele din care el a putut şi a trebuit să-şi dezvolte viziunea sa asupra lumii: **asynchýtôs**, „fără amestecare". Abia aici a fost definitiv exclus momentul panteizant latent al vechii hristologii alexandrine, străin geniului biblic ca şi celui elenic vechi (. . .). De la Chalcedon înainte, care în sfântă înţelepciune şi sobrietate a ridicat formula **adiairétos — asynchýtos**, „nedespărţit-neamestecat" la rangul de principiu dogmatic, imaginea locuirii reciproce a polilor neamestecaţi înlocuieşte reprezentarea amestecării lor (**krâsis**). Această întrepătrundere fiinţială (**perichóresis**) nu numai că apără (salvează) fiinţarea proprie a naturilor divină şi umană, ci le şi desăvârşeşte în diferenţierea lor, ba chiar le împinge de-a dreptul întracolo. Iubirea, suprema unire, se edifică numai în subzistenţa de sine crescândă a celor ce se iubesc, şi chiar unirea între Dumnezeu şi lume demonstrează, prin apropierea în care atrage între ei polii, diferenţa din ce în ce mai mare a Dumnezeului fiinţial incomparabil"[10].

Înţeleasă în întreaga ei profunzime, formula hristologică finală de la Chalcedon devine la Sf. Maxim „formulă" metafizică de sinteză „a lumii" (**Weltformel**)[11]. „Ea se extinde şi devine o lege fundamentală a metafizicii.

---

7 *Ibidem*, p. 52—53.
8 *Ibidem*, p. 53.
9 *Ibidem*, p. 54.
10 *Ibidem*, p. 54—55.
11 *Ibidem*, p. 57.

Luminat de sinteza teologică supremă dintre Dumnezeu și lume realizată în Hristos, Sf. Maxim adulmecă legea de construcție și condițiile posibilității acestei sinteze și descoperă aici proiecția formală a întregii ființe a lumii, ba chiar și proiecția relației dintre absolut și relativ în genere"[12]. Faptul acesta n-a putut avea loc înainte de Chalcedon și el „n-a mai reușit ulterior. Scotus Eriugena (sec. IX) se afla deja în afara câmpului de forță al hristologiei, el gândește în cadrele unei sistematici metafizice a relației dintre Dumnezeu și lume. Pentru Maxim, însă, sinteza Hristos devine o teodicee a lumii, nu numai a existenței ei, ci și în plenitudinea structurilor ei esențiale: toate lucrurile sunt ordonate în sinteze din ce în ce mai cuprinzătoare, ba chiar sunt ele însele sinteze cu referire la sinteza ultimă, care justifică totul, a lui Hristos. Nu putem să nu ne gândim dinainte la încheierea hristologică a tratatului „de docta ignorantia" a lui Cusanus și la tânărul Hegel care și-a dedus formula sa de sinteză din teologia biblică secularizând-o".[13] „Marea faptă a lui Maxim rămâne alegerea formulei hristologice drept punct unghiular al unei viziuni asupra lumii"[14]. Formula de Chalcedon domină însă deja marile scrieri mistico-ascetice ale Sf. Maxim: „Ambigua" și „Răspunsuri către Talasie" (cc. 628—632) elaborate încă înainte de angajarea sa în polemica împotriva monoenergismului hristologic. Așadar, „sinteză" și nu „amestec" („confuzie") este încă dinainte structura înregii ființări a lumii. Deja explicările la Grigorie de Nazianz („Ambigua") au realizat această transpunere a unui adevăr teologic asupra gândirii filosofice, ontologice și cosmologice. Și în aceasta Maxim stă ochi în ochi cu Hegel care și-a câștigat în mod evident gândirea sa sintetică din Biblie și mai îndeaproape din antitetica antropologică a Vechiului Testament ca și din sintetica unui Hristos înțeles preamăritor ioaneic (și practic iarăși alexandrin). Numai că la Hegel punctul de plecare este întunecat, în vreme ce la Maxim el rămâne deschis și strălucitor: oricine înțelege că **ontologia și cosmologia sunt o hristologie extensivă**, întrucât sinteza ipostatică ca cel din urmă gând al lui Dumnezeu pentru lume este și cel dintâi **(subl. n)**".[15]

Într-adevăr, așa cum remarca un alt specialist de seamă în opera Sf. Maxim, Lars Thunberg, viziunea maximiană asupra creației este cel mai bine înțeleasă în legătură cu dogma centrală a hristologiei chalcedoniene: „definiția unirii celor două naturi în Hristos fără confuzie, schimbare, diviziune sau separare, dar în comunicare reciprocă. Combinația hristologică între o unitate inseparabilă și o identitate păstrată este, în viziunea lui Maxim, în mod egal caracteristică atât pentru relația între Dumnezeu și creație cât și între diferitele entități ale creației în relația lor reciprocă"[16].

---

12 *Ibidem*, p. 62.
13 *Ibidem*, p. 57—58.
14 *Ibidem*, p .205.
15 *Ibidem* ,p. 204.
16 L. Thunberg, *Microcosm and Mediator The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Acta Seminarii Neotestamentici Uppsaliensis 25), Lund, 1965, p. 51. Împreună cu ampla analiză consacrată spiritualității maximiene de Walter Völker, *Maximus Confessor als Meister der geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, monumentala monografie a teologului suedez constituie cea mai vastă și valoroasă monografie maximiană publicată până acum, scrisă cu mare acrivie, pătrundere și obiectivitate.

Misterul unirii „sintetice“, fără confuzie nici separaţie între Dumnezeu şi creaţie mister realizat exemplar (aşa cum se arată în Ef. 1, 10 ş.u., Col. 1, 16 ş.u; ş.a.) în Hristos şi care face ca hristologia să aibă o dimensiune cosmică constitutivă iar cosmologia una hristologică esenţială, este prezentat de Sf. Maxim Mărturisitorul — şi aşa îl vom urmări şi noi în continuare — din două perspective corelate şi complementare: atât în structura lui formală şi din unghiul planului din veci al lui Dumnezeu Cel în Treime cu creaţia Sa, adică din perspectivă „ontologică“ (în mod metafizic şi static), cât şi în desfăşurarea lui istorică în cadrul realizării concrete a acestui plan divin în istoria mântuirii, adică din perspectivă „iconomică“ (într-un mod mai dinamic şi istoric). În această ultimă perspectivă istorică a Iconomiei mântuirii, mântuirea în patristica greacă, a cărei sinteză grandioasă este Sf. Maxim, este identică în ce priveşte conţinutul ei pozitiv ultim cu unirea deplină între Dumnezeu şi creaţie prin intermediul omului, unirea „sintetică“ între Dumnezeu şi creaţia Sa realizată pentru prima dată în mod efectiv şi total în misterul unirii „ipostatice“ a celor două naturi în Hristos, apărând ca rezultanta unei duble mişcări reciproce a celor doi termeni care intră relaţie, Dumnezeu şi creaţia:

a) o mişcare descendentă (**katabásis**), de diferenţiere în unitate, prin care Dumnezeu se uneşte fără amestecare“ cu creaţia Sa printr-un proces de Întrupare (**ensomatosís**) constantă în ea; şi

b) o mişcare inversă şi corelativă, ascendentă (**anabásis**), de unificare în diferenţiere, prin care întreaga creaţie se uneşte „fără amestecare“ în om, centrul şi coroana ei, cu Dumnezeu într-un proces de Îndumnezeire (**theósis**).

Pentru perspectiva „ontologică“, textul fundamental este celebrul „**Răspuns 60** „**către Talasie**“[17] care prezintă misterul unirii ipostatice drept fundamentul şi scopul planului divin al creaţiei lumii. „Taina lui Hristos“ identică cu Hristos Însuşi, „este, desigur, unirea negrăită şi neînţeleasă a Dumnezeirii şi omenităţii într-un singur Ipostas. Unirea aceasta adună omenitatea la un loc cu dumnezeierea întru toate în raţiunea ipostasului şi face din amândouă un ipostas compus („sin-tetic“), fără să aducă nici un fel de micşorare a deosebirii lor fiinţiale după fire. Astfel se înfăptuieşte, precum am spus, un singur ipostas al lor, şi totuşi deosebirea firilor rămâne neatinsă, ceea ce face ca şi după unire să se păstreze nemicşorată integritatea lor după fire, măcar că sunt unite“[18]. „Aceasta este taina cea mare şi as-

---

17 *Filocalia românească* III, trad. de pr. prof. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 325—332. Pentru chestiunea Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu ca necesară pentru desăvârşirea lumii create şi nu cauzată numai de căderea în păcat vezi importantele precizări ale păr. D. Stăniloae din nota sa de la p. 327—328, pe larg despre aceasta şi în studiile lui A. Radosavlievici, *Le probléme du „presupposée“ ou du „non-presupposée“ de l'Incarnation de: Dieu le Verbe* şi J. M. Garrigues, *Le dessein d'adoption du Createur dans son rapport au Fils d'apréss S. Maxime le Confesseur*, din: *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur* (Fribourg, [illegible] 1980) edités par F. Heinzer et Ch. von Schönborn („Paradosis“ 26), Fri- [illegible]93—206 respectiv 173—192. O analiză a acestui pe drept cuvânt [illegible] 60 către Talasie şi în teza lui Alain Riou O.P., *Le monde et* [illegible]*me le Confesseur* (Theologie historique 22), Paris, 1973, p. 92—103.

[18] [illegible]325—326.

cunsă. Aceasta este ţinta fericită (sfârşitul) pentru care s-au întemeiat toate. Acesta este scopul dumnezeiesc, gândit mai înainte de începutul lucrurilor, pe care definindu-l spunem că e ţinta finală mai înainte gândită, pentru care sunt toate, iar ea pentru nici una. Spre această ţintă finală privind, Dumnezeu a adus la existenţă fiinţele lucrurilor. Acesta este cu adevărat sfârşitul Providenţei şi al celor providenţiate când vor fi recapitulate în Dumnezeu toate cele făcute de El. Aceasta este taina care circumscrie toate veacurile şi descoperă Sfatul cel suprainfinit al lui Dumnezeu, care există de infinite ori infinit înainte de veacuri. Iar Vestitor (Înger) al ei s-a făcut Însuşi Cuvântul fiinţial al lui Dumnezeu devenit om. Căci Aceasta a dezvăluit, dacă e îngăduit să o spunem, însuşi adâncul cel mai dinăuntru al bunătăţii Tatălui şi a arătat întru Sine sfârşitul (ţelul), pentru care au primit făpturile începutul existenţei. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile şi cele aflătoare înăuntrul veacurilor începutul existenţei şi sfârşitul ei în Hristos. Căci încă dinainte de veacuri a fost cugetată şi rânduită unirea finitului şi infinitului, a Creatorului şi creaturii, a stabilităţii şi mişcării. Iar această taină s-a înfăptuit în Hristos, Care s-a arătat în vremurile cele de pe urmă, aducând prin ea împlinire hotărârii de mai înainte a lui Dumnezeu. Aceasta, ca cele ce se mişcă după fire să găsească odihnă în jurul Celui ce este după fiinţă cu totul nemişcat, ieşind din mişcarea lor faţă de ele însele şi una faţă de alta; deasemenea, ca să primească prin experienţă cunoştinţa după lucrare (trăită) a Celuia în care s-au învrednicit să se odihnească, cunoştinţă care le oferă posesiunea fericită, neschimbată şi constantă a Celui cunoscut de ele"[19].

Aceeaşi idee este dezvoltată şi aplicată, unind perspectiva „ontologică" şi cea „iconomică", în „**Răspunsul 20 către Talasie**"[20], unde stă scris: „Cel ce a dat fiinţă întregii zidiri văzute şi nevăzute numai cu puterea voinţei Sale a avut, înainte de toţi vecii, deci înainte şi de facerea lumii, un plan prea bun şi negrăit în legătură cu ea. Iar acesta a fost ca El să se unească El Însuşi, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată într-un ipostas şi să unească cu Sine în mod neschimbat firea omenească. Aceasta pentru ca El să devină om, precum numai El a ştiut, iar pe om să-l facă dumnezeu prin unire cu Sine. În acest scop, a împărţit veacurile cu înţelepciune, rânduindu-le pe unele pentru lucrarea prin care s-a făcut pe Sine om, iar pe altele pentru lucrarea prin care face pe om Dumnezeu. Sfârşitul veacurilor mai înainte hotărâte pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, a ajuns la noi, sfatul lui Dumnezeu cu privire la Întrupare aflându-şi împlinirea prin înfăptuirea lui"[21]. „Odată ce veacurile rânduite de mai înainte pentru lucrarea prin care Dumnezeu avea să se facă om, au luat sfârşit la noi, Dumnezeu împlinind cu adevărat Întruparea Sa desăvârşită, trebuie să aşteptăm de aici înainte celelalte veacuri care vor veni, cele care sunt rânduite pentru lucrarea Îndumnezeirii tainice şi negrăite a oamenilor, în cursul cărora Dumnezeu ne va arăta bogăţia covârşitoare a bunătăţii Lui,

19 *Ibidem*, p. 326—329.
20 *Ibidem*, p. 69—76.
21 *Ibidem*, p. 69.

lucrând în cei desăvârşiţi îndumnezeirea (...) făcând pe om în tot chipul asemenea Lui, afară de identificarea în fiinţă cu El, şi ridicându-l mai presus de toate cerurile, unde mărimea firească a harului îl cheamă, din pricina nesfârşitei bunătăţi, pe omul care zace jos"[22].

Îndumnezeirea face ca cei îndumnezeiţi să devină, cum se precizează în nu mai puţin celebrul „Ambiguum" 7, „organe de naturii divine. Pe aceştia îi va străbate cu ttoul Dumnezeu întreg, asemenea sufletului, căci, făcându-se Stăpânului asemenea unor mădulare sănătoase, şi folositoare ale trupului, îi va cârmui cum vrea şi îi va umple de slavă şi de fericriea proprie, dându-le viaţa cea veşnică şi negrăită şi cu totul liberă de semnul însuşirii constitutive a vieţii prezente, întemeiată pe stricăciune. Le va da viaţa pe care nu o întreţine aerul inspirat, nici râuleţele de sânge care curg de la inimă, ci Dumnezeu care Se împărtăşeşte întreg tuturor şi vine în suflet ca sufletul în trup, iar, prin mijlocirea sufletului, în trup, cum numai El ştie. Prin aceasta sufletul primeşte neschimbabilitatea, iar trupul nemurirea, şi întregul om se îndumnezeieşte prin lucrarea îndumnezeitoare a harului Celui ce s-a întrupt, rămânând întreg om după suflet şi trup din cauza firii, şi făcându-se întreg dumnezeu după suflet şi trup, din pricina harului şi a strălucirii dumnezeieşti a fericitei slave ce o are de pe urma Lui, strălucire decât care nu se poate cugeta alta mai mare sau mai înaltă. Căci ce poate fi mai drag şi mai scump celor vrednici, decât îndumnezeirea prin care Dumnezeu unindu-Se cu cei deveniţi dumnezei, le dă tot ce e al Său pentru bunătatea Sa?"[24]. Străbătând calea virtuţilor, a căror fiinţă este Hristos (I. Cor. I, 30). Cuvântul cel Unul al lui Dumnezeu, creştinul se împărtăşeşte în mod real de Hristos şi de Dumnezeu şi „devine dumnezeu, primind de la Dumnezeu puterea de a fi dumnezeu, ca unul ce a adăugat prin voie şi alegere liberă la binele natural al Chipului (lui Dumnezeu în om) Asemănarea prin virtuţi, datorită urcuşului firesc spre cauza proprie şi intrăirii în intimitatea ei".[25] Prin virtuţi, el „s-a sălăşluit pe sine cu totul numai în Dumnezeu aşa cum numai pe Dumnezeu L-a întipărit şi format întru sine. Unul ca acesta este şi se numeşte dumnezeu, precum Dumnezeu este şi se numeşte pentru el prin pogorământ om, iar puterea acestei dispoziţii se arată prin faptul că ea îndumnezeieşte pe om prin Dumnezeu pentru iubirea-faţă-de-Dumnezeu, şi înomeneşte pe Dumnezeu prin om pentru iubirea-Lui-de-oameni, făcând printr-un schimb bun pe Dumnezeu om pentru îndumnezeirea omului, iar pe om dumnezeu pentru înomenirea lui Dumne-

---

22 *Ibidem*, p. 70.

23 Traducere cu numeroase note, comentarii şi explicări, la care trimitem fără a mai face referiri explicite, de păr. D. Stăniloae în colecţia „Părinţi şi Scriitori bisericeşti" 80, Bucureşti, 1983, p. 69—101. Practic întreaga monografie a lui P. Sherwood (vezi supra, n. 1) este un comentariu detaliat al acestui celebru „ambiguum" esenţial (nr. 7) în care Sf. Maxim întreprinde răsturnarea principală a teoriei mitologice origeniste despre creaţia lumii şi originea mişcării şi dezvoltă celebra sa teorie a „raţiunilor" lucrurilor. O analiză succintă a acestui text şi la A. Riou, *op. cit.*, (vezi *supra* n. 17) p. 45—71.

24 „P.S.B." 80, Bucureşti, 1987, p. 89—90.

25 *Ibidem*, p. 85—86.

zeu. Căci Cuvântul lui Dumnezeu şi Dumnezeu vrea să se lucreze pururea şi în toţi misterul Întrupării Sale".[25]

Aşadar pentru Sf. Maxim — şi în aceasta stă şi grandoarea şi originalitatea poziţiei lui cu privire la hristologia cosmică — Întruparea istorică deplină a lui Dumnezeu realizată în umanitatea lui Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu făcut om pentru noi şi a noastră mântuire (=îndumnezeire) nu epuizează şi consumă în evenimentul ei întreaga Iconomie a mântuirii, ci ea este intim legată de lucrarea Sa, ca Logos divin preexistent, în creaţia lumii şi inspiraţia Scripturii, care realizează o prezenţă reală a Sa atât în raţiunile (lógoi) de existenţă ale creaturilor întregului cosmos cât şi în cuvintele (lógoi) şi poruncile Scripturii. Pe urmele lui Origen, Sf. Maxim vorbeşte, astfel, în termeni clari despre o întreită Întrupare a Logosului divin „aproape o Întrupare graduală":[27] „Întruparea Logosului în **lógoi**-i creaturilor la creaţia lumii şi a celor patru elemente, când Duhul lui Dumnezeu „se purta pe deasupra apelor"; b) Întruparea Logosului în **lógoi**-i Scripturii şi a celor patru Evanghelii, când Duhul Sfânt „insufla pe prooroci"; c) Întruparea Logosului în trupul nostru, în umanitatea noastră, realizată în plinătatea celor patru virtuţi cardinale, când Duhul „a adumbrit pe Fecioara Maria".[28] Cum bine observă L. Thunberg, „această întreită Întrupare reprezintă o Iconomie a mântuirii mai fundamentală decât cea motivată numai de căderea omului în păcat",[29] şi ea „evită" — după cum sublinia şi A. Riou — „opunerea, ca în tradiţia occidentală de la Augustin încoace, a ordinii naturii (creaţiei) celei a mântuirii, fără însă a le confunda. Opoziţia lor, cu conceptul de natură pură şi autonomia creatului, conduce la a încredinţa forţelor umane singure şi voinţei ei de putere dominaţia tehnică a lumii ca şi stăpânirea de sine în viaţa morală. Pe de altă parte, oare drama Reformei nu-şi trage de aici obârşia sa?" [30] „Logosul divin al cosmosului, providenţei şi istoriei nu sunt elemente separate în teologia lui Maxim, ci sunt în mod conştient înfăţişate ca unul şi acelaşi: Hristos, Fiul lui Dumnezeu Tatăl şi Domnul Bisericii. El este centrul Universului în aceeaşi măsură în care este şi centrul Iconomiei mântuirii (...). Astfel, în viziunea lui Maxim, Logosul ţine la un loc în baza voinţei sale generale de a se întrupa, nu numai **lógoi-i** creaţiei, ci şi cele trei aspecte ale creaţiei, revelării şi mântuirii".[31]

Prin urmare, procesul intelectual („teoretic") al Cunoaşterii de către om

---

26 *Ibidem* ,p. 87.

27 L. Thunberg, *Man and Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New-York, 1985, p. 75. O prezentare detaliată a acestei remarcabile prezentări de sinteză a teologului suedez la pr. prof. dr. Ioan Ică, *O nouă introducere în teologia Sf. Maxim Mărturisitorul*, „Mitropolia Ardealului" nr. 5/1988, p. 105—117.

28 Origen, *Comment. in Ioannem* XIII, 4—2 (P.G. 14, 472 D—476 A) *apud* A. Riou, *op. cit.*, p. 62—63. Aceeaşi idee apare formulată concentrat la Sf. Maxim în „Ambiguum"-ul 33, P.S.B. 80, p. 247—248. Cf. L. Thunberg, *Man and Cosmos*, p. 75—79. Celor 3 Întrupări succesive ale Logosului divin în creaţie, Scriptură şi Hristos, le corespund cele 3 Legi: legea naturală, legea scrisă şi legea harului din „Răspunsuri către Talasie" 19 şi 64, *Filosofia românească* III, p. 58—59 şi 410—412.

29 L. Thunberg, *Man and Cosmos*, p. 75.

30 A. Riou, *op. cit.*, p. 63.

31 L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, p. 81—82.

rațiunilor creaturilor cosmice și cel moral („practic") al realizării Virtuții nu sunt simple manifestări și atitudini naturale ale omului, cât forme de comuniune cu Dumnezeu și trepte ale urcușului și progresului său duhovnicesc prin cuvintele celor două „cărți" ale Creației și Scripturii în vederea unirii sale tainice depline („exatice") cu Dumnezeu aflat în Sine mai presus de toate manifestările sale cosmice și istorice. „Există o legătură clară între întruparea morală a lui Hristos Logosul în virtuți și prezența Sa comunicată prin cunoaștere și contemplație prin rațiune și intelect. Căci în același sens în care contemplarea implică o comunicare, ba chiar o comuniune, cu Logosul prin lógoi-i lucrurilor create concentrate toate în Logosul divin, așa și păzirea poruncilor înseamnă o comunicare cu Logosul prin „lógoi"-i poruncilor, adică prin prezența Logosului divin ascuns, în fapt, în porunci"[32]. Sau așa cum scrie Sf. Maxim în „Răspunsurile către Talasie": „prin diferitele moduri ale virtuților și rațiunile celor ce pot fi cunoscute prin fire" — realizate de om prin „vita practica" și „vita contemplativa" — Dumnezeu se face neîncetat om în cei vrednici. Fericit este, deci, cel ce L-a prefăcut în sine prin înțelpciune pe Dumnezeu om. Căci, după ce a împlinit înfăptuirea acestei taine, pătimește" — prin „unio mystica" — „prefacerea sa în Dumnezeu prin har, iar acest lucru nu va înceta de a se săvârși pururea".[33] Pentru că, „modurile virtuții și rațiunile lucrurilor sunt tipurile și prefigurările bunurilor (dumnezeiești) însele. Diferitele moduri ale virtuții sunt ca un fel de „trup" al lui Dumnezeu, iar rațiunile cunoașterii în duh ca un fel de „suflet". Prin acestea îndumnezeiește El pe cei vrednici, dăruindu-le pecetea consistentă a virtuții și hărăzindu-le substanța statornică a cunoștinței adevărate".[34] Sau, în altă parte: „Hotărându-se să coboare în ființă, precum numai El Însuși a știut, Cuvântul cel mai presus de ființă și Făcătorul tuturor celor ce sunt, a adus rațiunile naturale ale tuturor lucrurilor văzute și nevăzute (sensibile și inteligibile) împreună cu înțelesurile necuprinse ale propriei Sale Dumnezeiri. Dintre acestea, rațiunile celor inteligibile sunt „sângele" Cuvântului, iar rațiunile celor sensibile „trupul" Lui văzut. Deci Cuvântul fiind învățătorul tuturor rațiunilor duhovnicești, atât al celor din lucrurile văzute cât și al celor din realitățile inteligibile, după cuviință și pe drept cuvânt dă celor vrednici să mănânce, ca pe un trup, știința cuprinsă în rațiunile lucrurilor văzute, și să bea, ca pe un sânge, cunoștința aflătoare în rațiunile celor inteligibile. Iar „oasele", adică rațiunile mai presus de înțelegere despre Dumnezeire, care depășesc în mod nesfârșit toată firea creată, nu le dă, neavând firea celor create vreo putere ca să intre în relație cu acestea. Și iarăși, trupul Cuvântului este virtutea (**areté**) adevărată, sângele cunoștiința (**gnósis**), fără de greșală, iar oasele cunoștința lui Dumnezeu (**theología**) cea negrăită. Căci precum sângele se preface în forma trupului, tot așa cunoștința se preface prin făptuire în virtute. Și precum oasele susțin sângele și trupul, la fel rațiunile mai presus de orice înțelegere despre dumnezeire, aflându-se în sânul făpturilor, creează și susțin în chip

32 *Ibidem*, p. 347. *cf.* și p. 82—83.
33 *„Răspunsul"* nr. 22 *‚Filocalia românească* III, p. 73.
34 Scolia nr. 8 la „răspunsul" nr. 22, *ibidem*, p. 77.

neştiut fiinţele lucrurilor şi dau naştere oricărei cunoştinţe şi virtuţi".[35]

Astfel, pentru Sf. Maxim, cele trei trepte ale vieţii duhovniceşti — practică, contemplativă şi mistică —, departe de a aparţine sferei unei interiorităţi umane pure, au atât un sens hristologic cât şi o profundă relevanţă cosmică şi antropologică în acelaşi timp. Ele sunt legate fiinţial de structura ontologică a cosmosului ca şi a omului care alcătuiesc în ultimă instanţă o singură unitate antropocosmică sau cosmoantropică. Hristologia cosmică a Sf. Maxim are, deci, ca fundament o antropologie cosmistă şi o cosmologie antropizată. Faptul apare cel mai evident în celebrul „Ambiguum" 41[36] în care cele trei faze ale vieţii duhovniceşti sunt puse în relaţie cu cele 5 diviziuni şi polarităţi fundamentale ale existentului în totalitatea lui şi cu structura „microcosmică" a naturii umane care reflectă în conştiinţa sa naturală duală (trup-suflet) dualitatea fundamentală a universului creat (material-spiritual); structură antropologică „microcosmică" de care e legat destinul ultim al omului de „mediator" al tuturor acestor polarităţi şi dualităţi într-o unire „sintetică", fără separaţie nici confuzie. Cele 5 diviziuni ale existentului sunt: 1. cea între necreat şi creat, apoi 2. în cadrul creatului, cea intre natura inteligibilă şi sensibilă, apoi 3. în cadrul naturii sensibile, cea între cer şi pământ, apoi 4. în cadrul pământului, cea între paradis şi lumea locuită, iar apoi 5. în cadrul lumii locuite, „cea prin care omul — care este peste toate ca un laborator ce ţine şi leagă toate la un loc şi mediază prin sine în mod natural între toate extremităţile tuturor diviziunilor (creaţiei), fiind introdus între făpturi prin geneza din bunătate — se împarte în bărbat şi femeie. Căci el are, în mod natural, prin proprietăţile părţilor sale de a fi în relaţie cu toate extremităţile (diviziunilor creaţiei), puterea de unire, prin medierile între toate aceste extremităţi. Prin această putere complinindu-se modul genezei prin cauză a celor divizate, omul avea să facă arătat prin sine marele mister al scopului dumnezeiesc: unirea armonioasă între ele a extremităţilor din cele ce sunt, unire care înaintează în sus şi pe rând de la cele apropriate la cele mai îndepărtate şi de la cele mai de jos la cele mai înalte, sfârşindu-se în Dumnezeu. Căci pentru aceasta a introdus între cele ce sunt ca cel din urmă pe om, ca o legătură naturală mediind prin părţile sale între extremităţile universale şi aducând întru sine la unitate cele despărţite prin fire printr-o mare distanţă. Aceasta pentru ca omul prin unirea prin care toate le adună la Dumnezeu ca la cauzatorul lor începând de la diviziunea sa de mai înainte şi înaintând apoi prin cele de mijloc, pe rând şi treptat, să ia în Dumnezeu, în Care nu există diviziune, sfârşitul urcuşului celui mai înalt (**anabásis**) săvârşit în unire prin toate".[37]

Medierea universală ce reprezintă destinul cosmic al omului, el trebuia şi trebuie să şi-o împlinească trecând succesiv prin cele trei faze ale vie-

---

35 „Răspunsul" nr. 35, *ibidem*, p. 122—123.

36 „P.S.B." 80, p. 260—270. Analiza exhaustivă a acestui text constituie nucleul părţii finale a monumentalei monografii a lui L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, p. 140—152 şi 396—459 la care trimitem pentru detalii. *Cf.* şi H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, ed. II, p. 269—273 (Die Synthesen des Welterlösung). Pentru aprofundării şi lămuriri teologice a se urmări cu atenţie bogatele note explicative ale păr. Stăniloae la traducerea sa.

37 „P.S.B." 80, p. 260—261.

ţii duhovniceşti: făptuirea practică a virtuţilor prin care integrează ultimele două diviziuni (bărbat-femeie, pământ locuit-paradis), cunoaşterea raţiunilor creaţiei prin contemplaţie (pământ-cer; sensibil-inteligibil) şi unirea tainică dincolo de toate cele create cu Dumnezeu Cel peste toate în extazul iubirii agapice (creat-necreat): „(1). Mai întâi scutură cu totul de la fire, prin afecţiunea atotnepătimaşă faţă de virtutea dumnezeiească însuşirea de bărbat şi femeie (...) arătându-se şi făcându-se (devenind) potrivit cu intenţia dumnezeiască numai om, nedespărţit prin numele de bărbat şi femeie, conform cu raţiunea după care a fost creat la început, neîmpărţit în secţiunile în care este acum, pentru cunoştinţa desăvârşită a raţiunii sale după care a fost creat, precum am zis. (2). Apoi, unind prin virtutea sa sfântă raiul şi lumea locuită, face pământul unul, ca să nu mai fie divizat după deosebirea părţilor omului, ci mai degrabă adunat, pentru că nu mai suferă nici o subducere spre vreuna din părţile lui. (3). Apoi, uneşte cerul şi pământul pentru identitatea vieţii sale în tot modul prin virtute cu îngerii, pe cât e cu putinţă oamenilor, şi face zidirea sensibilă una şi neîmpărţită pentru el spaţial prin distanţă, ca unul ce a devenit uşor cu duhul şi neţinut la pământ de nici o povară şi neîmpiedicat în urcuşul spre ceruri, aceasta datorită desăvârşitei indivizibilităţi a minţii care se sileşte sincer spre Dumnezeu pe o cale de obşte, înaintând de la ceea ce a atins la ceea ce urmează. (4). Apoi, uneşte, pe lângă acestea, cele inteligibile şi cele sensibile prin desăvârşita egalitate cu îngerii în cunoştiinţă. Astfel face întreaga creaţiune o singură creaţiune, nedespărţită pentru el din punct de vedere al cunoaşterii şi necunoaşterii. Căci a dobândit o ştiinţă cunoscătoare (gnostică) a raţiunilor din lucruri, liberă de orice lipsuri întocmai cu a îngerilor, prin care, venind revărsarea nesfârşit de darnică a înţelepciunii adevărate, se dăruieşte drept urmare celor vrednici nemijlocit, în chip curat cunoştinţa de neînţeles şi de netălmăcit despre Dumnezeu. (5). În sfârşit ,după toate acestea, uneşte prin iubire şi firea creată cu cea necreată (o! minune a iubirii de oameni a lui Dumnezeu faţă de noi), arătându-se una şi aceeaşi după deprinderea (puterea habituală) a harului. Ajuns aici, omul întreg se întrepătrunde (**perichoresas**) în mod integral cu Dumnezeu întreg, devenind tot ce este şi Dumnezeu, afară de identitatea după fiinţă. El Îl are pe Dumnezeu Însuşi întreg în locul lui însuşi şi agoniseşte ca premiu atotunic al urcuşului său pe Dumnezeu Însuşi ca ţintă finală a mişcării celor ce se mişcă şi ca stabilitate neclintită şi nemişcată a celor purtate spre El, şi ca graniţă şi margine nehotărnicită şi nesfârşită a toată graniţa, regula şi legea, raţiunea, mintea şi firea".[3b]

3 *Ibidem*, p. 261—262 (şi notele 327—328). *Cf.* şi p. 111—112 (şi notele 98—99: Sfinţii „adunându-se n întregime la Dumnezeu s-au învrednicit să se unească întregi cu Dumnezeu întreg, prin Duh, purtând pe cît e cu putinţă oamenilor, întregul chip al Celui ceresc, şi atrăgând aşa de mult în ei înfăţişarea dumnezeiască pe cât de mult erau atraşi ei, s-au unit cu Dumnezeu, dacă este îngăduit să se spună astfel. Căci se zice că Dumnezeu şi omul sunt unul altuia modele. Şi aşa de mult s-a făcut Dumnezeu omului om pentru iubirea de oameni, pe cât de mult omul, întărit prin iubire, s-a putut îndumnezei pe sine lui Dumnezeu; şi aşa de mult a fost răpit omul prin minte de Dumnezeu spre cunoaştere, pe cât de mult omul a făcut arătat pe Dumnezeu, Cel prin fire nevăzut, prin virtuţi". Semnificaţia decisivă a acestei reciprocităţi ontologice existente între Dumnezeu şi om pentru întreaga gândire maximiană este remarcabil de limpede şi consecvent surprinsă de L. Thunberg în „introducerea" sa *Man and Cosmos*; vezi prezentarea acestei lucrări de prof.

Nerealizat de om datorită căderii sale în păcat, destinul său de mediator al diviziunilor cosmice într-o unitate de tip „sintetic“ a fost adus la îndeplinire în mod integral şi exemplar de Hristos în Iconomia Sa, iar în Hristos el poate şi trebuie realizat acum de toţi cei ce cred în El. „Omul, după ce a fost creat, nu s-a mişcat în chip natural în jurul Celui nemişcat, ca obârşie proprie (adică în jurul lui Dumnezeu), ci s-a mişcat, de bună voie în mod contrar firii şi fără de minte, în jurul celor de sub el, peste care a fost pus de Dumnezeu să stăpânească, abuzând de puterea naturală dată lui prin creaţie spre unirea celor despărţite ca, mai vârtos, să despartă cele unite. Primejduindu-se astfel, puţin a lipsit ca să se strămute iarăşi, în chip jalnic în neexistenţă. De aceea, „se înnoiesc firile“ şi, în chip minunat, cu totul nemişcat după fire Se mişcă nemişcat, ca să zic aşa, mai presus de fire, în jurul a ceea ce se mişcă prin fire; şi Dumnezeu se face om ca să mântuiască pe omul cel pierdut. Unind astfel prin Sine Însuşi părţile naturale sfâşiate ale firii universale în totalitatea ei raţiunile generale manifestate în părţi, prin care se înfăptuieşte unirea celor despărţite, împlineşte marele sfat al lui Dumnezeu Tatăl, recapitulând toate întru Sine, cele din cer şi cele de pe pământ, căci întru Sine au fost şi create. (1) Începând, astfel, unirea generală a toate întru Sine de la dezbinarea din noi, Se face om, având pentru noi toate ale noastre fără nici o lipsă, afară de păcat, neavând nevoie nicidecum spre aceasta de rânduiala naturală a firii. (...) Astfel, a depărtat din fire deosebirea şi împărţirea în bărbat şi femeie, căci, „în Hristos“, spune Apostolul, „nu e nici bărbat, nici femeie“ (Gal. 3, 28). (2). Apoi, sfinţind lumea noastră locuită prin vieţuirea Sa ca om, după moarte intră neîmpiedicat în rai, cum a făgăduit în chip nemincinos tâlharului: „Astăzi vei fi cu Mine în rai“ (Lc. 23, 43). Apoi, deoarece lumea noastră locuită nu mai era pentru El deosebită de rai, după Învierea din morţi S-a arătat iarăşi în ea petrecând împreună cu ucenicii; prin aceasta a arătat că pământul e unul şi neîmpărţit în el însuşi, eliberând raţiunea potrivit căreia nu trebuie să existe diviziunea rezultată din diferenţă. (3). Pe urmă, prin Înălţarea la cer a unit cerul şi pământul, căci prin intrarea cu acest trup pământesc, de o fire şi de o fiinţă cu noi, în cer, a arătat că toată firea sensibilă e una în raţiunea ei mai generală (de existenţă), acoperind astfel întru Sine nota deosebirii care o diviza. (4). Apoi, pe lângă aceasta, străbătând prin toate treptele dumnezeieşti şi inteligibile dni cer, cu sufletul şi cu trupul, adică cu firea noastră desăvârşită, a unit cele sensibile cu cele inteligibile, arătând întru Sine cu totul neîmpărţită şi nedezbinată convergenţa spre unitate a întregii creaţiuni în raţiunea ei atotoriginară şi atotgenerală. (5). Şi, în sfârşit, după toate acestea, ajunge la Dumnezeu Însuşi, cu umanitatea Sa, înfăţişându-se adică pentru noi, precum s-a scris,

---

Ioan Ică („Mitropolia Ardealului“ nr. 5/1988). Rolul Iubirii agapice ca factor suprem al unirii omului cu Dumnezeu (al îndumnezeirii) şi a refacerii unităţii scindate prin păcat a umanităţii (iar prin umanitate, apoi, şi a întregii creaţii) este remarcabil schiţat de Sf. Maxim în *Epistola 2 către Ioan Cubicularul*, traducere şi prezentare de drd. I.I. Ică în „Mitropolia Ardealului“ nr. 1/1988, p. 37—59.

în fața lui Dumnezeu și Tatăl, ca om, El, care nu poate să Se despartă niciodată în nici un mod de Dumnezeu".[39]

Efectuând aceste medieri, Hristos „a împlinit ca om cu fața și cu adevărul, prin ascultarea neclintită, toate câte ca Dumnezeu le-a rânduit de mai înainte El Însuși să se facă, realizând tot sfatul lui Dumnezeu Tatăl pentru noi care am zădărnicit prin reaua întrebuințare puterea care ni s-a dat în chip natural spre aceasta. Mai întâi ne-a unit pe noi cu noi înșine întru Sine, prin înlăturarea deosebirii de bărbat și femeie, și în loc de bărbați și femei, în care se observă mai ales modul deosebirii ne-a arătat numai oameni în sens propriu și adevărat, modelați cu totul după El și purtând nevătămat și cu totul neîntinat Chipul Lui neatnis în nici un mod de vreo trăsătură a stricăciunii; și împreună cu noi și pentru noi a îmbrățișat prin cele de mijloc, ca părți ale Lui, toată creațiunea și a unit în jurul Lui între ele în chip indisolubil, raiul și lumea locuită, cerul și pământul, cele sensibile și cele inteligibile, ca unul ce avea simțire, suflet și minte ca noi, căci însușindu-și pe fiecare din acestea, ca prin niște părți, extremitatea înrudită cu fiecare în modul amintit, a recapitulat întru Sine toate. Prin aceasta a arătat că **toată creația este una ca un alt om,** împlinindu-se prin convergența părților ei între ele și ținându-se toate în ea însăși prin solidaritatea totalității ei ca aceeași substanță sau ca rațiunea simplă, indefinită și nediferențiată a creațiunii din nimic".[40] Așa cum arată în continuare Sf. Maxim, există astfel o identitate universală a lumii create cu toată varietatea genurilor din care ea se compune, apoi există o unitate a fiecărui gen, cu toată diversitatea speciilor subordonate și cu toată distincția indivizilor și a modurilor lor de manifestare ca varietate a accidenților ce țin de ele. Dincolo de varietatea accidenților diferit combinați în fiecare unitate individuală concretă, există și se menține unitatea misterioasă a ipostasului (a subiectului concret), dincolo de varietatea indivizilor există și se menține unitatea misterioasă a speciei, dincolo de varietatea speciilor există și se menține unitatea misterioasă a genului, iar dincolo de diversitatea genurilor există și se menține unitatea creației. Sf. Maxim le spune acestor unități „rațiuni", căci fiecare reprezintă un sens distinct de celelalte și se menține ca atare nealterat. Prin această unitate în specii, genuri, rațiuni generale ale creaturilor ca și creaturi, toate sunt ținute în unitate și împinse spre unitatea între ele, fără să se piardă deosebirea.[41] „Și simplu vorbind, rațiunile tuturor celor distincte și particulare se cuprind în rațiunile celor unviersale și generale. Și rațiunile celor mai generale și universale sunt cuprinse de înțelepciune, iar rațiunile celor particulare, conținute în mod variat în ale celor generale, sunt cuprinse de varietatea simbolică din subiecții în care există, sunt unite de înțelepciune primind conaturalitatea în identitate cu cele generale. Iar înțelepciunea și chibzuința Tatălui e Iisus Hristos care prin puterea înțelepciunii sale susține cele universale ale lucrurilor și prin chibzuința priceperii Lui cuprinde părțile particulare care le complinesc pe acesta ca un Făcător și pronietor prin fire a toate, și adună prin Sine în una cele distan-

39 *Ibidem* („P.S.B. 80), p. 263—265 (și notele 328—330).

40 *Ibidem*, p. 265—266 (și notele 331—333).

41 *Ibidem* ,p. 267—268, nota 335.

ţate şi stinge războiul din cele ce sunt şi leagă într-o iubire paşnică şi într-o armonie nedivizată pe toate „cele din ceruri şi cele de pe pământ", cum zice Apostolul (Col. 1, 20)".[42]

Realizat obiectiv în Hristos misterul medierilor cosmice, al unificării recapitulării „sintetice" a universului are, aşa cum apare foarte limpede în Epistola Sf. Ap. Pavel către Efeseni 1, 4—10.19—23 şi 4, 1—16, o dimensiune fundamental eclesială.[43] Săvârşite exemplar de Hristos „Capul", ele sunt destinate a fi continuate întru El de „mădularele" Trupului Lui tainic care este Biserica „plinirea Celui ce plineşte toate întru toţi" (1, 23). Această conlucrare eclesială esenţială între „Hristos" Capul şi „mintea" omului celui încorporat prin credinţă şi Trupul Lui eclesial la realizarea sintezelor cosmice şi recapitulării universale, este evidenţiată de Sf. Maxim în **Răspunsul 48 către Talasie"** în care interpretează tipologic textul din II Cronici 26, 4—5.9—10 referitor la reconstrucţia Ierusalimului de regele Ozia. Figura şi acţiunea lui Ozia este, astfel, explicată atât ca tip al lui Hristos cât şi ca tip al minţii credincioase:

1) **Ozia este Hristos,** „tăria naturală şi enipostatică a lui Dumnezeu" Tatăl. El s-a făcut piatra cea din capul unghiului. Iar unghiul este Biserica, căci precum unghiul face prin sine legătura dintre două ziduri, aşa şi Biserica lui Dumnezeu se face unirea a două popoare, a celui dintre Neamuri (păgâni) şi a celui dintre Iudei; şi această unire are ca legătură pe Hristos. Aceasta „a zidit turma în Ierusalim", adică a înălţat ca nişte întărituri „în locul unde se vede pacea" cele dintâi raţiuni dumnezeeişti şi de nedărâmat ale dogmelor despre Dumnezeire, iar la „poarta unghiului" a înălţat raţiunile dogmelor despre Întrupare — căci poartă şi uşă a Bisericii e tot El, fiindcă zice „Eu sunt uşa". Această „poartă" este înconjurată de „turnuri", adică de întăriturile Dogmelor dumnezeieşti despre Întrupare, arătând că cei ce vor să creadă drept trebuie să intre înăuntrul „unghiului", adică în Biserică, prin întărtiurile acestea şi să fie apăraţi de ele. (A zidit turnuri) „şi peste unghiul văii". Valea este trupul, iar unghiul acesteia este unirea lui cu sufletul prin legătura în duh. Peste această unire se zidesc turnuri, adică întăriturile Poruncilor şi învăţăturile pe care le scoate dreapta socoteală din ele ca prin aceasta să se păzească nedesfăcută unirea trupului şi sufletului ca un unghi. „Şi a zidit turnuri peste unghiuri". Unghiuri a numit poate Scriptura, diferitele uniri dintre creaturile despărţite şi care s-au realizat prin Hristos. Căci El a unit pe om, înlăturând tainic în duh, deosebirea între bărbat şi femeie, întrucât a eliberat în amândoi raţiunea firii de caracteristicile crescute din patimi. A unit apoi pământul, înlăturând deosebirea între paradisul sensibil şi pământul pe care-l locuim. A unit, de asemenea, pământul cu cerul, arătând astfel firea lucrurilor sensibile ca una singură gravitând spre ea însăşi. A unit, iarăşi, cele sensibile cu cele inteligibile, dovedind că şi firea celor create este una singură, aflându-se într-o strânsă legătură printr-o raţiune tainică. În sfârşit, a unit într-un mod şi după o raţiune mai presus de fire toată firea creată cu Creatorul. Şi peste

42 *Ibidem*, p. 268.

43 *Ibidem*, p. 96—97 („Ambiguum" 7).

fiecare din aceste uniri sau unghiuri a zidit turnurile întărite ale dogmelor dumnezeieşti care să le susţină şi să le lege strâns".[44]

2. Ozia este „mintea care a dobândit tăria dumnezeiască în vederea făptuirii şi contemplaţiei". „Şi a zidit Ozia turnuri în Ierusalim": „cel ce propăşeşte în căutarea Domnului prin contemplaţia unită cu frică, adică cu împlinirea poruncilor, zideşte turnuri în Ierusalim, înălţând adică în starea simplă şi paşnică a sufletului raţiunile despre Dumnezeire. „Şi peste poarta unghiului". Poarta unghiului, adică a credintei Bisericii, este viaţa evlavioasă, căci prin acesta intrăm la moştenirea bunurilor. Deasupra ei, mintea ce se îndeletniceşte cu cunoaşterea (gnostică) zideşte, ca nişte turnuri, puternice şi nebiruite, întăriturile dogmelor despre Întrupare, constătătoare din diferite învăţături, ca tot atâtea pietre; de asemenea, diferitele moduri ale virtuţilor prin care se asigură împlinirea poruncilor. „Şi peste unghiul văii". Valea este trupul iar unghiul acesteia, este unirea lui cu sufletul prin legea poruncilor. Peste această unire zideşte mintea, ca pe un turn, cunoştinţa care supune trupul sufletului prin legea duhului: „Şi peste unghiuri". Multe sunt, zice, unghiurile peste care mintea cea puternic întărită în Dumnezeu a zidit turnurile. Unul din aceste unghiuri este unirea celor particulare cu cele generale de aceeaşi fire prin aceeaşi raţiune a existenţei. Aşa se unesc, de pildă, indivizii cu speciile cu genurile şi genurile cu fiinţa. În felul acesta extremităţile fiind prinse la marginea lor în mod unitar. Peste care (concretizări particulare) arătându-se raţiunile universale se fac, ca nişte unghiuri, unirile multe şi diferite ale celor divizate; dar şi ale minţii cu simţirea, a cerului cu pământul, a celor sensibile cu cele inteligibile şi a firii cu raţiunea ei. Peste toate acestea, mintea contemplativă îşi înalţă concepţiile adevărate prin ştiinţa ei, zidind cu înţelepciune turnurile spirituale peste aceste unghiuri, adică ridicând deasupra acestor uniri dogmele care le susţin".[45]

Din cele expuse mai sus se poate foarte bine observa unitatea, întrepătrunderea şi integrarea reciprocă care există la Sf. Maxim între hristologie (soteriologie), antropologie şi cosmologie, unitate care şi-a găsit la el expresia filosofică, teologică şi mistică cea mai grandioasă şi genială din întreaga gândire patristică şi chiar creştină în genere, până la păr. P. Teilhard de Chardin cel puţin. Hristologia cosmică maximiană are drept fundament natural şi premiză ontologică o antropologie cosmică şi o cosmologie antropică. Ambele aspecte, hristologic şi cosmo-antropo-logic, converg şi coincid în realitatea atotcuprinzătoare a unei ecleziologii cosmice şi cosmologii ecleziale magistral descrisă în primele 7 capitole ale „Mystagoghiei" sale[46] asupra cărora nu ne putem opri aici mai îndeaproape, ele necesitând un studiu special aparte. Ne limităm a cita aici numai excelentele observaţii pe această temă ale lui Vl. Lossky, care arată că, spre deosebire de concepţia îngust-individualistă despre Hristos şi mântuire, izolate de contextul

44 *Filocalia românească* III, p.169—170.

45. *Ibidem*, p .113—174.

46 Traducere de păr. prof. D. Stăniloae, „Revista teologică" nr. 3—4 şi 6—8/ 1944, p. 166—181, 335—339. Analize la A. Riou, *op. cit.* p. 135—159.

lor cosmic, care s-a impus în Occident,[47] în Ortodoxie „omul nu este o ființă izolată de restul creației; prin natura sa însăși, el este legat de ansamblul creației și Sf. Pavel dă mărturie că întreaga creație așteaptă slava viitoare ce trebuie să se descopere în fiii lui Dumnezeu (Rom. 8, 18—22). Simțul cosmic n-a fost niciodată străin spiritualității răsăritene. El se exprimă atât în tologie cât și în poezia liturgică, în iconografie și, poate, mai cu seamă în scrierile ascetice ale maeștrilor vieții spirituale ai Bisericii Răsăritului (...). În calea unirii lui cu Dumnezeu omul nu respinge creaturile, ci adună în iubirea sa cosmosul sfâșiat de păcat ca el să fie în cele din urmă transfigurat de har".[48] Pentru Ortodoxie, „creația este deja o pregătire a Bisericii care își va fi avut începutul e în paradisul pământesc odată cu primii oameni. Cărțile sfinte ale Revelației sunt o istorie a lumii, începând cu crearea cerului și a pământului, și sfârșind cu cerul nou și pământul nou al Apocalipsei. Istoria lumii este o istorie a Bisericii care e fundamentul tainic al lumii. Teologia ortodoxă din ultimele secole este esențialmente ecleziologică. Dogma asupra Bisericii este actualmente mobilul secret ce determină gândirea și viața religioasă a Ortodoxiei. Ansamblul tradiției creștine, fără a fi modificată sau modernizată, se prezintă astăzi sub acest nou aspect al ecleziologiei căci Tradiția nu e un depozit inert, ci viața însăși a Duhului Adevărului care conduce și povățuiește Biserica. Nu este, deci, surprinzător că cosmologia primește astăzi o notă ecleziologică care nu opune deloc ci, dimpotrivă, conferă o nouă valoare cosmologiei hristologice a Sfântului Maxim. Chiar pe căile sale care se depărtează cel mai mult de Tradiție, chiar în rătăcirile ei, gândirea Răsăritului creștin din ultimele secole, și mai cu seamă un aspect ecleziologic".[49] La gânditori ca Vl. Soloviov și S. Bul-

---

47. Singurul gânditor religios creștin occidental de largă respirație și recunoaștere în contemporaneitate care, plecând de la datele științelor naturii moderne și integrând perspectiva evoluționistă, a încercat într-un grandios efort de gândire, unic în felul lui, să repună în mod consecvent în centrul viziunii creștine asupra giei pauline și patristice grecești, a fost, incontestabil, părintele *Pierre Teilhard de* lumii pe Hristos cel cosmic, recuperând și dezvoltând motive esențiale ale teolo-*Chardin* (1881—1955); recapitulând în ultima pagină din „jurnalul" său, cu trei zile înainte de moartea sa (Joia Mare, 7 aprilie 1955) esența crezului său, el nota următoarele trei idei: „1. Sf. Pavel: I. Cor. 15, 26.27.28 „*en pâsi pánta Theós*". 2. Kosmos = cosmogeneză — biogeneză — noogeneză — hristogeneză. 3. *Universul este centrat* în mod evolutiv în sus și înainte. *Centrul lui* e *Hristos*. Fenomenul creștin: noogeneză = hristogeneză (Pavel)". (*Journal* IX, p. 35). Dintre încercările făcute de atunci pe plan teologic și ecumenic de recuperare a dimensiunii cosmice a mântuirii, menționăm aici: Allan D. Galloway, *The Cosmic Christ*, New York, 1951; celebra conferință programatică a prof. dr. Joseph Sitter (luteran, Chicago) de la cea de-a III-a Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (nov. — dec. 1961) *Calling to unit*, trad. franc. *Appelés à l'unité* în „Istina" nr. 2—3/1964, p. 301—310 ;prof. Daniel von Allmen, *Reconciliation du monde et christologie cosmique de II. Cor. V, 14—21 à Col. I, 15—23*, în „Revue d histoire et philosophie religieuses" 48 (1968), nr. 1, p. 32—45, trad. rom. și prezentare de Paraschiv V. Ion „Mitropolia Olteniei" 20 (1968) nr. 9—10 p. 767—783; K. Rahner, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung* în „*Schriften zur Theologie*" V. Einsiedeln, 1962, p. 183—221 și *Christologie in Rahmen des modernen Selbst und Weltverständnis*, „Schriften zur Theologie" IX, 1970, p. 227—241 etc.

48 Vl. Lossky, *Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, Paris, 1944, p. 105—106.

49 *Ibidem*, p. 106—107.

gakov din şcoala sofiologică, „ideea de Biserică se confundă cu cea de Cosmos şi ideea de Cosmos se încreştinează". Ori „dacă ideea de Biserică — mediul în care se împlineşte unirea cu Dumnezeu — este deja implicată în cea de Cosmos, aceasta nu vrea să spună că Cosmosul este Biserica. Nu putem raporta la origini ceea ce ţine de vocaţia, împlinirea şi scopul ultim. Lumea a fost creată din nimic prin singură voia lui Dumnezeu — aceasta e originea ei. Ea a fost creată pentru a participa la plenitudinea vieţii divine — aceasta e vocaţia ei. Ea este chemată să realizeze această unire cu Dumnezeu în libertate, în acordul liber al voinţei create cu voinţa lui Dumnezeu — acesta e misterul Bisericii inerent creaţiei. Prin toate vicisitudinile care au urmat căderii umanităţii şi distrugerii primei Biserici, Biserica paradisiacă, creatura îşi va păstra ideea vocaţiei sale şi, în acelaşi timp, ideea Bisericii care se va realiza în cele din urmă deplin după Golgota, după Cincizecime, ca Biserica propriu-zisă, Biserica indestructibilă a lui Hristos. De acum înainte, universul creat şi limitat va purta în el un corp nou, posedând o plenitudine necreată şi nelimitată pe care lumea nu poate să o conţină. Acest corp nou e Biserica, plenitudinea pe care ea o conţine este harul, revărsarea energiilor divine prin care şi pentru care a fost creată lumea. În afara Bisericii, ele lucrează ca şi cauze determinante exterioare, ca voinţele divine creatoare şi conservatoare ale fiinţei. Numai în Biserică, în unitatea Trupului lui Hristos sunt date oamenilor prin Duhul Sfânt; în Biserică numai energiile divine apar ca harul în care fiinţele sunt chemate să se unească cu Dumnezeu. Universul întreg e chemat să intre în Biserică, să devină Biserică a lui Hristos, spre a fi transformat, după săvârşirea veacurilor, în Împărăţia veşnică a lui Dumnezeu. Creată din nimic, lumea îşi găseşte împlinirea ei în Biserică unde creatura dobândeşte un fundament de nezdruncinat împlinindu-şi vocaţia sa".[50]

SUMMARY

The Cosmic Christology according to Sf. Maximus the Confessor

The profound theological work of St. Maximus Confessor had a decisive influence in the constitution of Fr. Stăniloae's own theological thought. The Romanian theology owes him the monumental translation accompanied by rich commentaries of practically the whole "corpus maximianum".

The purpose of this paper is to review the main Maximian texts concerning a specific topic of the Orthodox theology: the cosmic dimension of christology and soteriology.

In the first section of his article the author registers the general description of the Maximian thought as expressed in the monumental monography **Kosmische Liturgie** (1941, 1961²) of Fr. H. U. von Balthasar: namely as a creative synthesis of four distinct theological and philosophical themes. In its final chalcedonian formula, the christology succeeds a full integration of

50 *Ibidem*, p. 107—108.

all other themes and becomes a "cosmic formula": "the ontology and cosmology become an extensive christology".

In this perspective and relying on the detail analyses of Lars Thunberg (1965), in the second section of his paper the author re-reads some Maximian key-terts, such us: "Quaestio ad Thalassium" 60 and 20 (offering a both "ontological" and "economical" vision of the cosmic incarnation of the Logos), insisting on "Ambiguum" 7 and, especially, 41 (the grandiose vision of the five great mediations performed by Christ instead of the fallen Adam: between male and female, earth and paradise, earth and heaven, sensible and intelligible, created and uncreated). The christological and anthropological application of the cosmic syntheses are presented on the basis of "Quaestio ad Thalassium" 26: Oziah as a "typos" of Christ and of the human mind.

The paper ends with a short commentary (based on Vl. Lossky) on the ecclesiological nature of the cosmic Christology in the Eastern tradition distinguishing it from any other pantheistic naturalism, and suggests a possible illuminating comparison with the cosmic vision of Christ in the thought of Fr. Teilhard de Chardin (I.I.I.).

Prof. Dr. Geoffrey Wainwright, Durham

PATRISTIC THEMES IN THE WESLEY BROTHERS' "HYMNS ON THE LORD'S SUPPER"

Methodism, which today numbers 60 million adherents in Methodist and related churches throughout the world, began as a renewal movement within the Church of England under the leadership of the Wesley brothers, John (1703—1791) and Charles (1707—1788). The two brothers were Anglican priests. John Wesley was a traveling evangelist and an organizational genius. Charles Wesley was also a preacher and a poet. Bringing many people to a deeper experience of the Christian faith and a more serious commitment to Christian conduct, the Wesleys encouraged those whom they gathered into the "Methodist societies" to participate more fully in the liturgical life of their Anglican parish churches. In a century when most parishes celebrated the Lord's Supper only four times a year, John Wesley himself participated in the Holy Communion on an average of every four or five days.[1]

When, after the American Revolution, John Wesley made provision for a Methodist Church in the independent United States, he ""advise[d] the elders to administer the Supper of the Lord on every Lord's Day."[2] He supplied for them in 1784 **The Sunday Service of the Methodists in North America,** which contained his adaptations from the Anglican **Book of Common Prayer,** including of course "The Order for the Administration of the Lord's Supper."[3] As early as 1745, the Wesley brothers had published a collection of **Hymns on the Lord's Supper,** 166 in number and mostly no doubt the work of Charles, to enrich the eucharistic practice and

---

1 See John C. Bowmer, *The Sacrament of the Lord's Supper in Early Methodism*, London: Dacre Press, 1951.

2 John Telford (ed.), *The Letters of the Rev. John Wesley*, volume VII, London: Epworth Press, 1931, p. 283f. (Letter of 10 September 1784 to "Our Brethren in America").

3 Bicentennial edition by James F. White, *John Wesley's Sunday Service of the Methodists in North America*. Nashville: United Methodist Publishing House, 1984.

devotion of congregations and societies under Methodist influence.[4] This hymnal is remarkable for the presence of patristic themes, especially from the Eastern Churches of the early centuries. The purpose of the present chapter is to note some of those themes.

The sixteenth-century English Reformation, while correcting many theological and practical abuses of the medieval Roman Church, had basically remained within the Western tradition, even liturgically. That tradition had been "reformed" in the name of Scripture, but largely without the benefit of a hermeneutic that could have been furnished by the patristic East. The seventeenth and eighteenth centuries, however, witnessed in the West a considerable rediscovery of the Eastern Fathers, liturgies and canons. The Wesley brothers benefited from that rediscovery, partly through the intermediary of some of the so-called Non-Jurors, the Anglican divines who refused to swear allegiance to those kings and queens of the houses of Orange and Hanover who occupied the English throne after 1688.[5]

Although they themselves were, in a sense, "schismatics", the Non-Jurors looked to restore "a truly catholic union..., among all Christian churches": "The best method for all churches and Christians to follow." said Bishop Thomas Deacon (1697—1753) in the preface to his **Devotions**[6] "is to lay aside all modern hypotheses, customs, and private opinions, and to submit to all the doctrines, practices, worship, and discipline, not of any particular, but of the ancient and universal church of Christ from the beginning to the end of the fourth century; which doctrines, practices, worship, and discipline, thus universally and constantly received, could not possibly be derived from any other than apostolical authority." Early in his career, John Wesley advocated and practiced several "usages" which some of the Non-Jurors had reintroduced from patristic times into their revisions of Anglican liturgy. These included, according to a note he probably made early in the period while he was serving as a priest at Savannah in the American colony of Georgia (1735—37), "to use water, oblation of elements, invocation, a prothesis, in the Eucharist." Deciphered, this refers to (a) the mixture of water with wine in the preparation of the cha-

4 Original edition: John and Charles Wesley, *Hymns on the Lord's Supper*, Bristol 1745. Included in George Osborn (ed.), *The Poetical Works of John and Charles Wesley*, volume III, London: Wesleyan-Methodist Conference Office, 1869, pp. 181—342. Attention was recalled to the Wesleyan collection of *Hymns on the Lord's Supper* by J. Ernest Rattenbury in his *The Eucharistic Hymns of John and Charles Wesley*, London: Epworth Press, 1948. The hymns will figure with commentary in the volume of liturical texts, edited by Raymond George, Geoffrey Wainwright and Karen Westerfield Tucker, as part of the 34-volume Bicentennial Edition of *The Works of John Wesley* in course of publication by Abingdon Press, Nashville. On the place of the hymns in early Methodist practice, see Bowmer (as in note 1), pp. 84—90.

5 See W. Jardine Grisbrooke, *Anglican Liturgies of the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, London: SPCK, 1958.

6 Thomas Deacon, *A Complete Collection of Devotions, taken from the Apostolical Constitutions, the Ancient Liturgies, and the Common Prayer Book of the Church of England*, London 1734; cited from Frank Baker, *John Wesley and the Church of England*, London: Epworth Press, 1970, p. 33.

lice, (b) an offering of the bread and cup as body and blood of the Lord, whether by word or by action, in the course of the eucharistic anaphora, (c) an epiclesis of the Holy Spirit as part of the consecration, and (d) the preparation of the elements on a side-table already before the sacramental action began.[7]

These features can be found, among other places, in the liturgy of Book VIII of the **Apostolic Constitutions,** sometimes called the "Clementine Liturgy." Whereas his own clergyman-father considered the text of the **Apostolic Constitutions** to be disfigured by Arian interpolations,[8] John Wesley at first shared the lofty view of the **Apostolic Constitutions** which had been expressed by Thomas Deacon, namely "that the Liturgy in the Apostolical Constitutions is the most ancient Christian Liturgy extant; that it is perfectly pure and free from interpolation; and that the book itself called the Apostolical Constitutions contains at large the doctrines, laws, and settlements which the three first and purest ages of the gospel did with one consent believe, obey, and submit to, and that as derived to them from apostolical men."[9] Even after Wesley had later started to doubt the authenticity of the so-called **Apostolic Constitutions** he still remained attached to the Church of the earliest centuries, including its liturgy; and, in publishing for the education of the Methodist people a fifty-volume "Christian Libary," he made in volume 31 (1753) an abridgement of William Cave's **Primitive Christianity** (1672), which contained abundant liturgical, doctrinal and canonical information, and at a later date (1771) he also abridged and edited Johann Lorenz von Mosheim's **Institutiones Historiae Ecclesiasticae** (1726).[10]

Seeing that Wesley, at the time of the **Hymns on the Lord's Supper** that is, 1745, still found value in the eighth book of the **Apostolic Constitutions,** I shall not think it unfair to make my own use of the liturgy in that document in expounding the Wesleyan hymns — without, of course, implying that the Wesleys were victim to any heterodox views that may disfigure the so-called **Apostolic Constitutions**. Meantime, however, I need to present the **Hymns on the Lord's Supper** on their own terms.

The immediate inspiration for the Wesleyan hymns derived from a treatise by Daniel Brevint (1616—1695), Dean of Lincoln under the restoration of King Charles II, entitled **On the Christian Sacrament and Sacrifice (1673)**. The first part of Brevint's book treated the eucharist "as a sacrament" under five chapters:

---

7 See Frederick Hunter, "The Manchester Non-Jurors and Wesley's High Churchism" *in London Quarterly and Holborn Review* 177 (1947) 56—61; J. C. Bowmer (as in note 1), pp. 27, 35f.; Frederick Hunter, *John Wesley and the Coming Comprehensive Church*, London: Epworth Press, 1968, pp. 14—17, 32—38; F. Baker (as in note 6), p. 40f.

8 See Samuel Wesley's "Advice to a Young Clergyman" of 1725, which John Wesley himself later published as "A Letter to a Curate" in 1735. I owe this reference to my colleague Karen Westerfield Tucker.

9 Quoted from Baker (as in note 6), p. 33.

10 On Wesley's knowledge and use of the patristic period in general, see Ted A. Campbell, *John Wesley and Christian Antiquity*, Nashville: Abingdon Press 1991.

1. The importance of well understanding the nature of this sacrament.
2. Concerning the sacrament, as it is a memorial of the suffering and death of Christ.
3. Concerning the sacrament, as it is a sign of present graces.
4. Concerning the sacrament, as it is a means of grace.
5. Concerning the sacrament, as it is a pledge of future glory.

Then the second part treated the eucharist "as a sacrifice":

6 Concerning the sacrament, as it is a sacrifice; and first, of the commemorative sacrifice;
7. Concerning the sacrifice of ourselves;
8. Concerning the sacrifice of our goods.

As was his way with other writings he admired, John Wesley "extracted" this treatise, abbreviating and, where necessary, adapting it to suit his own theological accents.[11] This "extract" Wesley then prefixed to his and his brother's collection of **Hymns on the Lord's Supper**. The Wesleyan hymns compressed and re-arranged Brevint's structure into five sections and added a sixth. The Lord's Supper was presented by the Wesleys under these aspects:

1. As it is a memorial of the sufferings and death of Christ.
2. As it is a sign and means of grace.
3. The sacrament a pledge of heaven.
4. The Holy Eucharist as it implies a sacrifice.
5. Concerning the sacrifice of our persons.
6. After the sacrament.

Like the patristic liturgies themselves, the Wesleyan hymns are permeated with echoes of Holy Scripture, and the use of the scriptural texts in the Wesleyan hymns often follows the interpretations of Scripture implied in the early liturgies.

My procedure now will be to follow the structure of the eucharistic liturgy of Book VIII of the **Apostolic Constitutions** (abbreviated as AC VIII)[12] and give some examples of the ways in which its themes occur, in poetic form, in the **Hymns on the Lord's Supper** (abbreviated as HLS) of John and Charles Wesley.

THE LITURGY OF WORD AND TABLE

The fundamental ritual structure of the Clementine Liturgy comprises the proclamation of Holy Scripture and the celebration of the Holy Meal. The Divine Mystery unfolds by means of Word and Table. A Wesleyan hymn (HLS 29) takes up the story of the walk to Emmaus, whereon the risen Lord expounded the meaning of the Scriptures concerning himself

11 See Ole E. Borgen, *John Wesley on the Sacraments*. Zurich: Publishing House of the United Methodist Church, 1972, pp. 26—29.

12 The structural divisions and, with some adaptation, the names of the various structural units are here borrowed from W. Jardine Grisbrooke (ed.), *The Liturgical Portions of the Apostolic Constitutions*, Bramcote (Nottingham, England): Grove Books, 1990.

and then made himself known to his companions in the Breaking of the Bread (Luke 24:13—35), thereby setting the pattern for the Sunday worship of the Church from the earliest times (clearly seen in St. Justin the Martyr, **First Apology**, chapter (67):

O thou who this mysterious bread
Didst in Emmaus break,
Return, herewith our souls to feed,
And to Thy followers speak.

Unseal the volume of Thy grace,
Apply the gospel word,
Open our hearts to see Thy face,
Our hearts to know the Lord.

Of Thee we cómmune still, and mourn
Till thou the veil remove;
Talk with us, and our hearts shall burn
With flames of fervent love.

Enkindle now the heavenly zeal,
And make Thy mercy known,
And give our pardon'd souls to feel
That God and love are one.

Thus the Wesleys invoke Christ, in the present, to do again, in the reading of the Scriptures and in the Supper of the Lord, what he did on the first Easter Day.

Now let us concentrate on the properly sacramental part of the liturgy, beginning at the anaphora.

The Bishop's Greeting

The bishop's greeting at the beginning of the eucharistic anaphora, based on 2 Corinthians 13:14, establishes the Trinitarian character of Christian worship: "The grace of God Almighty, and the love of our Lord Jesus Christ, and the communion of the Holy Spirit be with you all" (AC VIII, 12, 4). This Trinitarian character of Christian worship was definitively justified and expounded by St. Basil of Caesarea in his work **On the Holy Spirit.** A Wesleyan hymn (HLS 75) sets forth in this way the action of the Holy Trinity in the Lord's Supper:

Father, the grace we claim,
The double grace, bestow'd
On all who trust in Him that came
By water and by blood.

Jesu, the blood apply,
The righteousness bring in,

Us by Thy dying justify,
And wash out all our sin.

Spirit of faith, come down,
Thy seal with power set to,
The banquet by Thy presence crown,
And prove the record true:

Pardon and grace impart;
Come quickly from above,
And witness now in every heart
That God is perfect love.

Ascription of Praise

The "Lift up your minds/hearts" (AC VIII, 12, 5) invites the earthly Church to join in the heavenly worship that culminates in the "Holy, holy, holy" (AC VIII, 12, 27). Although it is not contained in the **Hymns on the Lord's Supper,** Charles Wesley based another hymn on the traditional Western eucharistic **praefatio** that praises the being, nature and works of the Holy Trinity:

Meet and right it is to sing,
In every time and place,
Glory to our heavenly King,
The God of truth and grace:
Join we then with sweet accord,
All in one thanksgiving join;
Holy, holy, holy Lord,
Eternal praise be Thine.

Thee the first-born sons of light,
In choral symphonies,
Praise by day, day without night,
And never, never cease;
Angels and archangels all
Praise the mystic Three in One,
Sing, and stop, and gaze, and fall
O'erwhelmed before Thy throne.

Vying with that happy choir,
Who chant Thy praise above,
We on eagles' wings aspire,
The wings of faith and love:
Thee they sing with glory crowned,
We extol the slaughtered Lamb;
Lower it our voices sound,
Our subject is the same.

Father, God, Thy love we praise,
Which gave Thy Son to die;
Jesus, full of truth and grace,
Alike we glorify;
Spirit, Comforter divine,
Praise by all to Thee be given;
Till we in full chorus join,
And earth is turned to heaven.[13]

Thanksgiving for Creation and the Old Covenant

The first part of the anaphora in AC VIII is distinguished by a fulsome celebration of God's work in creation and a lengthy commemoration of God's history with the world under the Old Covenant. Here the Wesley brothers remain prisoners of the Western tradiaion in paying little attention to these aspects. Of the patriarchs, Melchisedek and, above all, Aaron are mentioned in the Wesleyan hymns as "types" of Christ's priesthood. Thus in the third verse of HLS 118 (cf. 46; 117):

His body torn and rent
He doth to God present,
In that dear memorial shows
Israel's chosen tribes imprest;
All our names the Father knows,
Reads them on our Aaron's breast.

Much more prominent in the Wesleyan hymns, and more clearly understood than in AC VIII as sacramental "types" (cf. 1 Corinthians 10:1-4; John 6:1-59), are the Passover, the Exodus from Egypt, the Food and Drink in the Wilderness, and the Entry into the Promised Land. Thus HLS 44 (cf. 27; 30, 6-7; 50; 51; 61; 113):

Our Passover for us is slain,
The tokens of His death remain,
On these authentic signs impress:
By Jesus out of Egypt led,
Still on the Paschal Lamb we feed,
And keep the sacramental feast.

That arm that smote the parting sea
Is still stretch'd out for us, for me;
The Angel-God is still our Guide,
And, lest we in the desert faint,
We find our spirits' every want
By constant miracle supplied.

13 The hymn "Meet and right it is to sing" dates from *Hymns and Sacred Poems* (Bristol, 1749), found in George Osborn, *The Poetical Works of John and Charles Wesley*, volume V, London: Wesleyan-Methodist Conference Office, 1869, p 279f.

Thy flesh for our support is given,
Thou art the Bread sent down from heaven,
That all mankind by Thee might live;
O that we evermore may prove
The manna of Thy quickening love,
And a thy life of grace receive!

Nourish us to that awful day
When types and veils shall pass away,
And perfect grace in glory end;
Us for the marriage feast prepare,
Unfurl Thy banner in the air,
And bid Thy saints to heaven ascend.

The Sanctus

Starting with a phrase that recalls the Sursum Corda ("Lift your eyes of faith, and see"), a Wesleyan hymm (HLS 105) pictures the heavenly worship expressed in the Sanctus that concludes and climaxes the first part of the anaphora:

Lift your eyes of faith, and see
Saints and angels join'd in one,
What a counless company
Stands before yon dazzling throne!
Each before his Saviour stands,
All in milk-white robes arrayed;
Palms they carry in their hands,
Crowns of glory on their head.

Saints begin the endless song,
Cry aloud in heavenly lays,
Glory doth to God belong,
God the glorious Saviour praise;
All from Him salvation came,
Him who reigns enthroned on high;
Glory to the bleeding Lamb
Let the morning stars reply.

Angel-powers the throne surround,
Next the saints in glory they;
Lull'd with the transporting sound,
They their silent homage pay;
Prostrate on their face before
God and His Messiah fall,
Then in hymns of praise adore,
Shout the Lamb that died for all.

Be it so! They all reply;
Him let all our orders praise,

Him that did for sinners die,
Saviour of the favour'd race;
Render we our God His right,
Glory, wisdom, thanks, and power,
Honour, majesty, and might;
Praise Him, praise Him evermore!

In describing and paraphrasing the worship offered by angels and saints, the Wesleys there draw quite widely from the scenes and hymns in the Apocalypse of St. John (Revelation 5:11-14; 7:9-12). In another hymn (HLS 161), they let the earthly Church join in the heavenly Sanctus (cf. Revelation 4:8; 1 Clement 34):

Thee to laud in songs divine
Angels and archangels join;
We with them our voices raise,
Echoing Thy eternal praise:

"Holy, Holy, Holy Lord,
Live by heaven and earth adored!"
Full of Thee, they ever cry,
"Glory be to God most High!"

Thanksgiving for the New Covenant

In the Clementine Liturgy, the thanksgiving for God's loving work of redemption focuses on two miraculous paradoxes: that the Creator should have become a creature, and that the Living God should have died. The miracle of the Incarnation does not come to the fore in the Wesleyan **Hymns on the Lord's Supper**, but the Nativity hymns of Charles Wesley abound in the paradoxical expressions that characterize patristic language on the theme. Thus Wesley perfectly captures the teaching of the Council of Ephesus when he writes:

Being's Source begins to be,
And God himself is born.[14]

Or in another hymn that alludes to the Theotokos:

Who gave all things to be,
What a wonder to see
Him born of His creature and nursed on her knee.[15]

---

14 This hymn, "Glory be to God on high, And peace on earth descend." appeared in Charles Wesley's *Hymns for the Nativity of our Lord* (London, 1745), found in Osborn, *Poetical Works*, volume IV (1869), p. 108.

15 This stanza figured in Charles Wesley's *Hymns for the Use of Families* (Bristol, 1767), found in Osborn, *Poetical Works*, volume VII (1870), p. 81.

On the other hand, the **Hymns on the Lord's Supper** richly portray the miracle of the "crucified God" (St. Gregory Nazianzen).[16] Thus the second and third verses of "God of unexampled grace" (HLS 21):

Endless scenes of wonder rise
With that mysterious tree,
Crucified before our eyes
Where we our Maker see:
Jesus, Lord, what hast Thou done?
Publish we the death divine,
Stop, and gaze, and fall, and own
Was never love like Thine!

Never love nor sorrow was
Like that my Jesus show'd;
See Him stretch'd on yonder cross,
And crush'd beneath our load!
Now discern the deity,
Now His heavenly birth declare;
Faith cries out, 'Tis He, 'tis He,
My God, that suffers there!

The Eucharistic Institution

The narrative of the institution from the Last Supper is recited thus by HLS 1:

In that sad memórable night,
When Jesus was for us betray'd,
He left His death-recording rite,
He took, and bless'd, and brake the bread,
And grave His own their last bequest,
And this His love's intent exprest:

Take, eat, this is My body, given
To purchase life and peace for you,
Pardon and holiness and heaven;
Do this My dying love to show,
Accept your precious legacy,
And thus, My friends, remember Me.

He took into His hands the cup,
To crown the sacramental feast,
And full of kind concern look'd up,
And gave what He to them had blest;
And drink ye all of this, He said,
In solemn memory of the dead.

16 Gregory Nazianzen, *Oration* 45, 29 (Migne PG 36, 661).

This is My blood which seals the new
Eternal cov'nant of My grace,
My blood so freely shed for you,
For you and all the sinful race;
My blood that speaks your sins forgiven,
And justifies your claim to heaven.

The grace which I to all bequeath
In this divine memorial take,
And, mindful of your Saviour's death,
Do this, My followers, for My sake,
Whose dying love hath left behind
Eternal life for all mankind.

In another Wesleyan hymn (HLS 81), the present Lord is addressed by those who gather for communion in obedience to his "disposition" (**diataxis**, AC VIII, 12, 35):

Jesu, we thus obey
Thy last and kindest word,
Here in Thine own appointed wey
We come to meet our Lord:
The way Thou hast enjoin'd
Thou wilt therein appear;
We come with confidence to find
Thy special presence here.

Our hearts we open wide,
To make the Saviour room;
And lo! the Lamb, the Crucified,
The sinner's Friend, is come!
His presence makes the feast;
And now our bosoms feel
The glory not to be exprest,
The joy unspeakble.

With pure celestial bliss
He does our spirits cheer,
His house of banqueting is this,
And He hath brought us here;
He doth His servants feed
With manna from above,
His banner over us is spread,
His everlasting love.

He bids us drink and eat
Imperishable food,
He gives His flesh to be our meat,
And bids us drink His blood:

Whate'er th'Almighty can
To pardon'd sinners give,
The fulness of our God made man
We here with Christ receive.

The Anamnesis

In AC VIII, 12, 38, the anamnesis commemorates Christ's "passion and his death and his resurrection from the dead, his return into the heavens, and his future second advent." In the Wesleyan **Hymns on the Lord's Supper,** Christ's passion and death are commemorated with particular strength, as will already be clear from texts so far quoted. His death is seen as his access to the heavenly sanctuary, where he pleads his sacrifice on our behalf even as the earthly Church "shows" it by sacramental rite to the Father. So hymn 116:

Victim divine, Thy grace we claim
While thus Thy precious death we show;
Once offer'd up, a spotless Lamb,
In Thy great temple here below,
Thou didst for all mankind atone,
And standest now before the throne....

And hymn 124:

All hail, Redeemer of mankind!
Thy life on Calvary resign'd
Did fully once for all atone....

Yet may we celebrate below,
And daily thus Thine offering show
Exposed before Thy Father's eyes;
In this tremendous mystery
Present Thee bleeding on a tree,
Our everlasting Sacrifice.

Father, behold Thy dying Son!
Even now He lays our ransom drown,
Even now declares our sins forgiven;
His flesh is rent, the living way
Is open'd to eternal day,
And lo, through Him we pass to heaven!

The Wesleys invoke the exalted Christ even now to return, so that his eucharistic manifestation may be at least an anticipation of his final advent in glory. Thus the fifth and sixth verses of HLS 38:

Come, great Redeemer of mankind,
We long Thy open face to see;

Appear, and all who seek shall find
Their bliss consummated in Thee.

Thy presence shall the cloud dispart,
Thy presence shall the life display;
Then, then our all in all Thou art,'
Our fulness of eternal day.

The Oblation

We have already noticed that, for the Wesleys, the eucharistic action "shows" the sacrifice of the Son to the Father. That idea is developed in HLS 121 ("Father, behold Thy favourite Son"):

To us Thou hast redemption sent;
And we again to Thee present
The blood that speaks our sins forgiven.

And in HLS 125 ("O God of our forefathers, hear"):

With solemn faith we offer up,
And spread before Thy glorious eyes
That only ground of all our hope,
That precious bleeding Sacrifice,
Which brings Thy grace on sinners down,
And perfects all our souls in one.

In the section of the **Hymns on the Lord's Supper** on "the sacrifice of our persons," the Wesleys take up a notion prominent in the Communion Service of the Anglican **Book of Common Prayer**, namely that the worshippers "offer themselves" to God in "spiritual service" (cf. Romans 12:1) This takes place only in union with the sacrifice of Christ, and the Wesleys insist that our "weak," indeed "sinful" self-oblation is covered and carried by Christ's. Thus hymn 147:

Jesu, to Thee in faith we look;
O that our services might rise
Perfumed and mingled with the smoke
Of Thy sweet-smelling sacrifice.

Thy sacrifice with heavenly powers
Replete, all holy, all divine;
Human and weak and sinful ours:
How can the two oblations join?

Thy offering doth to ours impart
Its righteousness and saving grace,
While charged with all our sins Thou art,
To death devoted in our place.

Our mean imperfect sacrifice
On Thine is as a burden thrown;
Both in a common flame arise,
And both in God's account are one.

The Epiclesis

Already the 1549 **Book of Common Prayer** included an epiclesis in its Communion Service, though perhaps it owed more to a Mozarabic than to an Eastern tradition: "Hear, us, O merciful Father, we beseech Thee; and with Thy Holy Spirit and Word, vouchsafe to bless and sanctify these Thy gifts and creatures of bread and wine, that they may be unto us the Body and Blood of Thy most dearly beloved Son Jesus Christ, who in the same night that He was betrayed, took bread..." This prayer was maintained in the Scottish and American rites but disappeared from the English in 1552 and 1662. It is all the more remarkable that the Wesleyan **Hymns on the Lord's Supper** include a pneumatological epiclesis for the consecration of the elements (HLS 72):

Come, Holy Ghost, Thine influence shed,
And realize the sign;
Thy life infuse into the bread,
Thy power into the wine...

Even more remarkable is the invocation of the Holy Spirit as "witness of the sufferings" of Christ, an image drawn directly from AC VIII, 12, 39 **(ton martura tôn pathêmatôn tou Kuriou Iêsou)**. It is in this capacity that the Holy Spirit becomes the Divine Agent of the eucharistic anamnesis, the "Recorder" or "Remembrancer" at the royal court Thus hymn 16:

Come, Thou everlasting Spirit,
Bring to every thankful mind
All the Saviour's dying merit,
All his sufferings for mankind;

True Recorder of His passion,
Now the living faith import,
Now reveal His great salvation,
Preach His gospel to our heart.

Come, Thou Witness of His dying,
Come, Remembrancer divine,
Let us feel Thy power applying
Christ to every soul and mine...

To be "strengthened in godliness" and finally "to obtain eternal life" are included in the benefits of Communion for which the Clementine Liturgy prays (AC VIII, 12, 39). We may compare the Wesleyan HLS 40:

Author of life divine,
Who hast a table spread,
Furnish'd with mystic Wine
And everlasting Bread,
Preserve the life Thyself hast given,
And feed and train us up for heaven.

Our needy souls sustain
With fresh supplies of love,
Till all Thy life we gain,
And all Thy fulness prove,
And, strengthened by Thy perfect grace,
Behold without a veil Thy face.

In HLS 32 ("Jesu, to Thee for help we call"), the Wesleys reflect the notion of St. Irenaeus and St. Athanasius that the Son of God became Son of Man so that the sons of men might become sons of God:

Thou God of sanctifying love,
Adam descended from above . . .
We here Thy nature shall retrieve,
And all Thy heavenly image bear.

The Intercessions and Trinitarian Doxology

The Wesleyan **Hymns on the Lord's Supper** contain few specific eucharistic intercessions, but the benefits of Christ's saving work are claimed generally for humankind and for the Church as well as for the particular communicants. A Trinitarian doxology constitutes hymn 155:

Father, Son, and Holy Ghost,
One in Three, and Three in One,
As by the celestial host
Let Thy will on earth be done;
Praise by all to Thee be given,
Glorious Lord of earth and heaven!

The Prayer of Humble Access

Where the Clementine Liturgy has a prayer for cleansing and for worthy communion (AC VIII, 13, 10), the Wesleys have a hymn (HLS 43) echoing the "Domine, non sum dignus" of the Roman mass-rite (cf. Matthew 8:8) and the "prayer of humble access" of the Anglican **Book of Common Prayer:**

Saviour, and can it be
That Thou shouldst dwell with me?
From Thy high and lofty throne,
Throne of everlasting bliss,
Will Thy majesty stoop down
To so mean a house as this?

I am not worthy, Lord,
So foul, so self-abhorr'd,
Thee, my God, to entertain
In this poor polluted heart:
I am a frail sinful man,
All my nature cries, Depart!

Yet come, Thou heavenly Guest,
And purify my breast;
Come, Thou great and glorious King,
While before Thy cross I bow,
With Thyself salvation bring,
Cleanse the house by entering now.

The Clementine prayer after Communion that partaking may not have been "unto condemnation" (AC VIII, 14, 1; cf. 1 Corinthians 11: 27—34) finds a correspondence in the Wesleyan hymn 56 ("How dreadful is the mystery").

The Sancta Sanctis

At the elevation of the elements, AC VIII, 13, 11—13 makes an acclamation of Chrsit and issues an invitation to Communion. Among the texts that compose the people's response to the "Sancta Sanctis", the "One Holy, One Lord Jesus Christ" is matched by the "Jesu, my Lord and God" of HLS 66, from whom sanctification is to be received in the sacrament. The beginning of the Greater Gloria ("Glory to God in the Highest") is prolonged by the Wesleyan HLS 163 ("Glory be to God on high, God whose glory fills the sky"), which versifies the entire canticle **Gloria in excelsis** (which the Anglican **Book of Common Prayer** familiar to the Wesleys located after the reception of communion). The "Hosanna to the Son of David" and **Benedictus qui venit** find an eschatological equivalent in the Wesleyan HLS 98 ("Where shall this memorial end?"), which however appears indebted also to the Cherubic Hymn of the Eastern liturgies:

Lo, He comes triumphant down,
Seated on His great white throne!
Cherubs bear it on their wings,
Shouting bear the King of kings.

The Communion

At Communion, the words of distribution in the Clementine Liturgy are simply "The Body of Christ" and "The Blood of Christ, the cup of life" (AC VIII, 13, 15). A strong conception that "the sign transmits the signified" is found in the Wesleyan HLS 71:

Sure pledges of His dying love,
Receive the sacramental meat,

And feel the virtue from above,
The mystic flesh of Jesus eat,
Drink with the wine his healing blood,
And feast on th'incarnate God.

Prayer after Communion

Final salvation — "life in the world to come" — figures among the benefits which the Clementine Liturgy seeks for those who have received Communion (AC VIII, 14, 1). In the ancient Western rites, eschatological themes are quite prominent in the post-communion prayers.[17] In the Wesleyan **Hymns on the Lord's Supper** an entire section is devoted to "The Sacrament a Pledge of Heaven" (hymns 93—115). In "After the Sacrament" (hymns 159—166), the second verse of hymn 158 ("All praise to God above") runs thus:

O what a taste is this,
Which now in Christ we know,
An earnest of our glorious bliss,
Our heaven begun below!
When He the table spreads,
How royal is the cheer!
With rapture we lift up our heads,
And own that God is here.

CONCLUSION

Unfortunately, neither in Britain nor in America were the Methodist people able to sustain the eucharistic thrust of the original Wesleyan revival. The causes of the decline were complex, but in nineteenth-century America Methodism moved with the Frontier and the ordained ministry functioned more as itinerant preachers than as sacramental pastors of local congregations, while British Methodism suffered a negative reaction to the perceived Romeward trend of the Oxford Movement in the Church of England.

Nevertheless, several of the **Hymns on the Lord's Supper** found a place in the more comprehensive hymnals which started to be produced in British Methodism (in 1780, John Wesley's own **Collection of Hymns for the Use of the People called Methodists**; the same, with additions and supplements, 1831, 1877; **The Methodist Hymn Book**, 1904; **The Methodist**

17 For the history and theology of this dimension of the sacrament, see Geoffrey Wainwright, *Eucharist and Eschatology*, London: Epworth Press, 1971, and New York: Oxford University Press, 1981.

Hymn Book, 1933; and **Hymns and Psalms**, 1983). As demonstrations of the ongoing and current "lex orandi," we may note that of the hymns quoted in the present chapter, the following are the most significant to have figured in later hymnals:

"O Thou who this mysterious bread" (HLS 29): 1983;
"Meet and right it is to sing": 1780, 1831, 1877, 1904, 1933, 1983;
"Glory be to God on high, And peace on earth descend": 1831, 1877, 1904, 1933, 1983;
"God o unexampled grace" (HLS 21): 1831, 1877, 1933, 1983;
"Jesu, we thus obey" (HLS 81): 1933, 1983;
"Victim divine" (HLS 116): 1831, 1877, 1904, 1933, 1983;
"O God of our forefathers" (HLS 125): 1780, 1831, 1877, 1904, 1933, 1983;
"Come, Holy Ghost, Thine influence shed" (HLS 72): 1831, 1933, 1983;
"Come, Thou everlasting Spirit" (HLS 16): 1831, 1877, 1904, 1933, 1983;
"Author of life divine" (HLS 40): 1933, 1983;
"Father, Son and Holy Ghost, One in Three and Three in One" (HLS 155): 1780, 1831, 1877, 1904, 1933, 1983;
"Saviour, and can it be" (HLS 43): 1933, 1983;
"Glory be to God on high, God whose glory fills the sky" (HLS 163): 1831, 1877, 1904.

The American **United Methodist Hymnal** of 1989 has at least recovered the beautiful "O Thou who this mysterious bread" (HLS 29).

Both British and American Methodism have participated to some degree in the Liturgical Movement of the twentieth century. Britain produced the Methodist Sacramental Fellowship, and America the similarly oriented Order of St. Luke. Revisions of service-books in both countries have brought the structure of Methodist eucharistic rites more into line with ecumenically agreed patristic structures. Both the United Methodist Church in the U.S.A. and the Methodist Church of Great Britain made quite positive responses to the eucharistic section in the so-called Lima text of Faith and Order on **Baptism, Eucharist and Ministry** (1982). Nevertheless, eucharistic renewal moves quite slowly in the life of the Methodist people. The recovery of Wesleyan — and patristic! — elements in our own tradition may be helped by the dialogue which is being prepared since 1990 in conversations between the World Methodist Council and the Orthodox Churches under the sponsorship of the Ecumenical Patriarchate in Constantinople.

REZUMAT

Teme patristice în „Imnele la Cina Domnului“ ale fraţilor Wesley

Fraţii John (1703—1791) şi Charles (1707—1788) Wesley au fost iniţiatorii mişcării de înnoire în Biserica Angliei dezvoltată ulterior în forma comuniunii Bisericilor metodiste, distincte de anglicanism. Reforma engleză din secolul al XVI-lea a rămas, corectând-o, în interiorul tradiţiei liturgice occidentale; secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea au adus cu sine o redescoperire a Părinţilor, Liturghiilor şi canoanelor răsăritene în Anglia. Fraţii Wesley au profitat de această înnoire, astfel că interpretarea pe care ei au dat-o prezenţei şi jertfei lui Hristos în Euharistie apare adesea mai degrabă răsăriteană decât romană sau chiar protestantă.

Pentru a înviora practica liturgică şi devoţiunea euharistică a bisericilor metodiste, fraţii Wesley publică în 1745 o culegere de „Imne la Cina Domnului“ bazate pe extrase din tratatul „Despre Sacramentul şi Sacrificiul Creştin’ al anglicanului Daniel Brevint.

Autorul evidenţiază în studiul de faţă în special influenţa exercitată asupra teologiei euharistice din imnele fraţilor Wesley de liturghia consemnată în cartea a VIII-a a „Constituţiilor Apostoloce“, cunoscută şi sub numele de „liturghia clementină“. Se evidenţiază o serie remarcabilă de paralele existente între cele două texte liturgice, ceea ce atestă clar inspiraţia apostolică şi patristică existentă pe baza mişcării metodiste.

Din nefericire, în secolul al XIX-lea metodismul nu s-a mai menţinut pe linia euharistică a înnoirii wesleyene. Într-o oarecare măsură, bisericile metodiste au participat la mişcarea liturgică din secolul XX care a adus riturile occidentale mai aproape de modele patristice. Autorul speră că dialogul aflat actualmente în stadiu pregătitor între Consiliul Mondial Metodist şi Bisericile Ortodoxe va ajuta Bisericile metodiste să recupereze elementele wesleyene şi patristice ale propriei lor tradiţii. (I.I.I.).

Archiprêtre prof. dr. Boris Bobrinskoy, Paris

PRIÈRE DU COEUR ET EUCHARISTIE*

— en hommage respecteux au Père Dumitru Stăniloae —

1. Notre temps est moins sensible à une conception individualiste du salut ou aux techniques particulières de la prière du coeur qu'aux implications ecclésiales, cosmiques et sociales de la sanctification personnelle la plus exigeante.

Celle-ci restaure l'homme dans sa fonction liturgique et dans sa vocation d'assumer la terre entière des hommes dans un coeur pacifié et aimant, rétablit la médiation liturgique et royale de l'homme dans le devenir historique d'un monde traversé de courants de haine et de mort, occulté par les puissances de ténèbres, un monde qui gémit et attend la libération des enfants de Dieu (Rom. 8, 21). Cette transformation du coeur de l'homme intérieur est la véritable condition d'une restauration de la fonction sacramentelle de l'Eglise, qui est de rendre la vie humaine tout entière consonante au mystère du Christ mort et ressucité et transparente à la présence sanctifiante de l'Esprit divin. L'homme se redécouvre comme être liturgique, créé pour célébrer les louanges de Dieu et pour inscrire cette louange dans toutes les modalités de son existence et de son labeur.

Tant le regard porté sur le mystère du Christ, prière perpétuelle et parfaite, dans la plénitude du Saint Esprit, que l'enseignement vivant de la tradition chrétienne, nous permettent de souligner avec force le lien inséparable et intime entre la prière liturgique commune, centrée sur l'Eucharistie, et la priere du coeur, dans les rythmes les plus personnels du croyant.

"**La liturgie,** — écrivait l'évêque Anastasios Yannoulatos — **la liturgie doit être continuée dans les situations personnelles et quotidiennes. Chaque fidèle est appelé à poursuivre une liturgie personnelle sur l'autel secret de son propre coeur, à réaliser une proclamation vivante de la Bonne Nouvelle pour la vie du monde. Sans cette continuation, la liturgie ecclésiale demeure incomplète (...)**".[1]

2. On peut affirmer que tout le renouveau théologique, ecclésiologique et liturgique orthodoxe de ces dernieres années est inséparable du mouvement spirituel issu du courant monastique de la Philocalie et de son expan-

* Parce que le texte du Pere Bobrinskoy est arrive quand le travail typographyque de ce livre etait deja avancé, on à éte obligé de le placer le dernier. Last but not least... (n. ed.).

1 Cité par le Professeur Ion Bria dans "The Liturgy after the Liturgy", dans "Martyria/Mission, The Witness of the Orthodox Churches to-day", Geneva, 1980, p. 67.

sion dans le peuple orthodoxe. Le vénéré Professeur Dr. Père Dumitru Staniloaë a apporté une contribution majeure à l'Eglise Orthodoxe, non seulement par la publication intégrale et même amplifiée de la Philocalie en langue roumaine, mais par l'esprit philocalique qui traverse toute son oeuvre, et cela à partir de sa magistrale thèse de doctorat publiée avant la guerre sur St Grégoire Palamas,[2] jusqu'à ses études les plus récentes.

Un des problèmes qui préoccupait récemment le P. Staniloaë, c'est la place qui est accordée au mystère de l'Eucharistie dans l'espace spirituel de la Philocalie. Son oeuvre porte un démenti flagrant aux opinions courantes, selon lesquelles la tradition philocalique et hésychaste se distinguerait et se distancerait même de la pratique des sacrements, et en particulier de l'Eucharistie.[3] C'est particulièrement dans un des volumes des "Semaines liturgiques de Saint-Serge" qu'il a donné une remarquable étude sur ce sujet. Il y insiste beaucoup sur le lien entre la liturgie ecclésiale et la liturgie intérieure du coeur. Nous en retrouvons certes les racines dans la Bible et nous rencontrons chez les Pères de l'Eglise des textes très importants à ce sujet.[4]

"La Philocalie, — écrit le P. Staniloaë — **accorde à la communion eucharistique, dans le cadre de la Sainte Liturgie de la communauté, une importance décisive, comme moyen de croissance spirituelle de la personne**".[5]

Le Père Staniloaë cite quelques-uns des auteurs de la Philocalie qui donnent une place centrale à l'Eucharistie, que ce soit saint Maxime le Confesseur, Calliste et Ignace Xanthopouloi. Ils parlent abondamment du pain et du vin qui ne sont pas des images du Corps et du Sang du Christ, mais le Corps même du Christ défié et son Sang même. Ce sont ce Corps et ce Sang qui entrent dans la constitution de notre âme et de notre corps, le Corps du Seigneur est un corps vivifiant.

Ou bien encore il cite saint Macarie au IVe siècle: "**Tout comme le vin se mélange dans tous les membres de celui qui boit, et se transforme en lui et lui en vin, de même celui qui boit le Sang du Christ s'abreuve de l'Esprit divin qui se mélange avec son âme se mélange avec lui. Car par l'Eucharistie, ceux qui communient avec dignité, atteignent la capacité de participer du Saint-Esprit et c'est ainsi que les âmes peuvent vivre éternellement.**"

Je pourrais citer à ce sujet un texte remarquable du premier auteur de la Philocalie, Origène, au IIIe siècle: "**Vous êtes, vous tous, un peuple sacerdotal, par conséquent vous avez accès au sanctuaire, chacun de vous a en lui-même son holocauste et lui-même allume l'autel du sacrifice, afin qu'il brûle sans cesse; moi, si je renonce à tout ce que je possède, que je porte ma croix et que je suive le Christ, j'offre mon holocauste sur l'autel de Dieu. Si je livre mon corps afin de brûler de charité, si j'acquiers la gloire**

---

2 "Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama", Sibiu 1938.

3 J'ai consacré jadis une étude consacrée au lien de ces deux domaines, intitulée "La liturgie et la vie de tous les jours" dans "Liturgie, Spiritualité, Cultures", Conférences Saint-Serge, Rome, 1983, pp. 41—52.

4 "La liturgie de la communauté et la liturgie interieure dans la vision philocalique", dans "Gestes et Paroles dans les diverses familles liturgiques", Rome, 1978, pp. 259—273.

5 *Op. cit.*, p. 259.

du martyr, je m'offre moi-même en holocauste sur l'autel de Dieu, si je mortifie mes membres de toute concupiscence charnelle, si le monde m'est crucifié et moi au monde, j'offre mon holocauste sur l'autel de Dieu et je deviens le prêtre de mon propre sacrifice".

On autre texte est tiré de saint Ephrem, le fondateur de l'hymnologie syriaque: "Ils sont ordonnés (les solitaires) prêtres pour eux-mêmes et ils offrent leur ascèse; le jeûne est leur offrande et la veille est leur prière; pénitence et foi sont le sanctuaire, leurs méditations sont l'holocauste; leur célibat la victime, leur coeur pur est le grand-prêtre; leur contemplation le prêtre qui préside, sans cesse leurs lèvres offrent le sacrifice, la prière qui aspire à la paix intérieure". Nous avons déja là les éléments de ce que appellera l'hésychia, l'hésychasme.

Et enfin un dernier texte, tiré de saint Grégoire le Sinaïte, qui résume bien le sens de la liturgie intérieure, célébrée selon l'Esprit, et qui exprime à la fois l'exigence spirituelle et la sobriété de la tradition philocalique: "Le coeur libéré de toute pensée est mû par l'Esprit Saint Lui-même et est devenu un Temple véritable dès avant la fin des temps. La liturgie se célèbre entièrement selon l'Esprit. Celui qui n'a pas encore atteint cet état, sera peut-être grâce à d'autres vertus une bonne pierre dans l'édification de ce Temple, mais il n'est pas encore lui-même le Temple de l'Esprit, ni son grand-prêtre". Voyez l'exigence de cette descente dans le sanctuaire, de cette immersion dans les profondeurs du coeur.

3. En hommage à la grande oeuvre théologique et spirituelle du Père Dumitru Staniloaë, j'aimerais continuer sa réflexion, approfondir ce lien de la prière du coeur et de l'Eucharistie et essayer d'en dégager quelques structures communes.

La continuation et la permanence de l'Eucharistie dans la prière du coeur, prière incessante, se confirme dans les structures ou lois communes de l'Eucharistie et de la prière. J'en relèverai brièvement quelques aspects:

1) **L'aspect exclusif**, c'est-à-dire la mise à part de la communaute liturgique de la personne humaine pour le face à face ecclésial et personnel avec Dieu. "Deposons tout souci de ce monde", "Elevons nos coeurs vers le Seigneur". "Que toute chair humaine fasse silence". "Confions notre vie tout entière au Christ notre Dieu". Dans la prière intérieure, retraite dans la cellule de coeur selon le commandement du Seigneur (Mt. 6, 6). La clôture monastique veut être un rappel pour l'Eglise entière de cette recherche aimante de l'Unique nécessaire. Je ne m'y attarde pas.

Tant dans l'Eucharistie que dans la prière privée, il y a une mise à part de la communauté. C'était un point très important dans le christianisme primitif. Ce qui est resté chez nous comme un vestige, les paroles du diacre "Les portes, les portes" n'avaient pas un sens symbolique: il s'agissait de fermer les portes de l'église et ne restaient que ceux qui communiaient. Donc: aspect exclusif, de mise à part de la communauté, "toutes portes closes", nous dit déjà l'Evangile de Jean.

Un autre moment de cet aspect exclusif, c'est le fameux "Déposons maintenant tous les soucis de ce monde". On pourrait rappeler de la même ma-

nière la parole chantée au Samedi Saint: "Que toute chair humaine fasse silence", un silence devant la présence de Dieu, un silence dans cette rencontre, le silence que prône également toute la méthode spirituelle de la prière du coeur, faire taire les pensées, c'est-à-dire se trouver dans ce face à face unique et exclusif avec le Seigneur où désormais tout le reste doit être mis de côté.

Faire silence, c'est une véritable mort à l'intelligence qui fuit ce silence, car elle en a peur; c'est également le sens de "Elevons nos coeurs". "Quand **vous priez, —** dit Jésus dans le Sermon sur la montagne — **ne faites pas comme les pharisiens, mais entrez dans votre chambre, fermez** la **porte** de **votre cellule et là dans le secret, priez** le **Père qui voit toutes choses et** le **Père des cieux vous le rendra**" (Mt. 6, 6). Il s'agit là non simplement de la chambre intérieure de la maison, mais de la cellule du coeur. Il y a des moments où cette cellule doit être close à toutes choses extérieures.

2) **L'aspect inclusif,** englobant, de la prière ecclésiale et personnelle. Il s'agit de l'intercession pour le monde, de la messe sur le monde de Teilhard de Chardin. Le Christ tourné totalement vers le Père, porte le monde entier dans son intercession filiale et royale. "**Père, je veux que là où je suis, eux aussi soient avec moi**" (Jn. 17, 24). L'intercession de l'Église est à la fois filiale, confiante en l'amour du Père céleste, et maternelle, qui recouvre et protège le monde. Le culte marial nous le rappelle et le symbolise. La prière personnelle n'échappe pas non plus à cette exigence d'embrasser le monde et de le porter à Dieu de la manière la plus générale et la plus concrète et quotidienne.

Parler de la prière du coeur, c'est savoir que dans l'invocation du Nom béni de Jésus où le coeur humain est sollicité, tout un fond obscur et ambigu monte des profondeurs, le coeur se purifie, se libère des passions et de leurs racines, les forces du mal sont exorcisées à mesure du face à face avec le Nom de Jésus qui consume, purifie et sanctifie. Cette guérison profonde ne se limite pas à l'individu qui prie, mais se communique autour de lui comme un parfum de bonne odeur. Le coeur humain est rempli de toutes les souffrances, de toutes les douleurs, de toutes les préoccupations, de toutes les passions bonnes et mauvaises et tout cela, que nous le voulions ou non, nous ne pouvons le laisser à la porte extérieure de l'église. Mais si nous n'y prenons pas garde, ces choses nous envahissent à tel point que la prière, à limite, devient impossible.

C'est pourquoi il est tellement important de présenter ce coeur qui est rempli à déborder de la misère et de la souffrance du monde, de le présenter au Seigneur, de le purifier, de l'exorciser. Plus le cœur est purifié, plus il est libéré des forces du mal, plus, au contraire, la souffrance trouve écho en lui, à l'image du cœur du Maître qui avait compassion des foules et des malades. C'est ainsi que la prière la plus secrète, la plus solitaire, deviendra intercession ardente incluant le monde entier, à l'image de Jésus Lui-même, à l'image de l'intercession des saints, de la Mère de Dieu.

Ainsi nous déposons tout souci de ce monde aux pieds du Sauveur, dans son cœur de compassion. Si nous ne faisions pas cela, nous serions détruits, nous serions submergés, nous serions détruits par tous les poids des souffrances de ceux qui viennent à nous et nous ne serions pas capables de

les porter. C'est seulement dans l'amour du Christ que nous pouvons descendre et demeurer dans l'enfer des cœurs ou dans le désert des cœurs ou dans le désert des cœurs humains, et ne pas désespérer.

Nous pouvons rappeler ici deux paroles. Une première parole, celle du Christ au staretz Silouane: **„Garde ton esprit en enfer et ne désespère pas"**. Il s'agit bien de comprendre que l'enfer, ce n'est pas simplement un lieu là-bas, dans les profondeurs de la terre, mais c'est l'enfer que suscite le cœur humain, le cœur devient lui-même un lieu d'enfer, un lieu de désolation et de désespoir. C'est dans ce désespoir que nous devons apprendre à descendre nous-mêmes et à ne pas désespérer, comme ne désespérait pas saint Silouane, ou peut-être aussi comme sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. Celle-ci a côtoyé les abîmes de l'incroyance en s'accrochant aux pieds du Seigneur.

Je pense aussi à cette parole que le métropolite Euloge, fondateur de l'Institut Saint-Serge, avait prononcée en donnant le voile monastique à mère Marie Skobtsova. En lui donnant comme patronne Marie l'Egyptienne, il lui ordonnait d'aller „**dans les déserts des cœurs humains**". Déserts ou enfers, c'est un peu la même chose, nous savons combien dans la Bible le désert, la nuit, sont le repaire des puissances maléfiques que Jésus va affronter, dans les déserts et dans l'enfer lui-même.

Ainsi se fait l'exorcisation du monde par le combat spirituel qui est celui du Christ Lui-même auquel nous nous intégrons dans l'Eucharistie. Exorcisation du cosmos et des profondeurs du cœur humain, des forces sataniques qui cherchent à œuvrer en nous, à trouver gîte en nous et à nous détruire comme le dit saint Pierre: **„Satan est comme un lion rugissant qui rôde, cherchant qui dévorer"**. Mais la guérison profonde, la libération de ces forces sataniques, la victoire du Christ, ne se limite pas à l'individu qui prie, elle se communique autour de lui comme un parfum de bonne odeur. Le Christ est cette bonne odeur dont nous bénéficions et qui entre en nous-mêmes. **„Acquiers un esprit de paix et des milliers trouveront le salut autour de toi"**, disait saint Séraphim.

3) **L'aspect apostolique** de l'Eucharistie et de la prière. Le renvoi des fidèles à la fin de la liturgie a une signification symbolique et sacramentelle profonde. Cet „ite, missa est" de la messe romaine, ou le „sortons en paix" des liturgies byzantines, ce „renvoi" des fidèles n'est que l'annonce de la fin de la première étape de l'Eucharistie, de la systole de l'Eglise. A ce moment se situe non pas la „sortie" de l'Eglise, mais l'„entrée" de l'Eglise dans le monde, continuant l'envoi des disciples à la prédication par le Seigneur ressuscité (Mt. 28, 18-20; Mc. 16, 15-20) dans la puissance de l'Esprit de la Pentecôte. Lorsque nous sortons de l'église, nous entrons dans un autre mode de la liturgie qui est „la liturgie après la liturgie". C'est le passage du dimanche, Jour du Seigneur, à la semaine.

Le dimanche n'aurait aucum sens s'il n'était le premier des sept jours et en même temps le huitième, c'est-à-dire la plénitude. La semaine entière signifie alors la préparation au dimanche, une attente de plus en plus tendue à mesure que le dimanche s'approche. Ensuite, lorsque nous sortons de l'église, c'est une plènitude de vie en Christ que nous portons en nous dans

le monde pendant la semaine entière. Par conséquent, l'alternance du dimanche et de la semaine est un principe fondamental pour l'esprit et le sens même de la liturgie.

On a comparé également les rythmes de la liturgie eucharistique au flux et au reflux du sang dans le cœur. La systole qui est la contraction du cœur pour l'expansion du sang qui pénètre les organes, les cellules, qui les ré-oxygène, et ensuite la diastole, où au contraire le cœur s'élargit. Cela signifie que lorsque nous sortons du Banquet eucharistique et que le Nom de Jésus est devenu notre nourriture, et que nous sommes assimilés à Lui, et que Son Sang coule dans nos veines et irrigue nos cellules, et que notre cœur bat à l'unisson avec le Cœur du Maître, alors nous sommes renvoyés dans le monde à l'image des apôtres à la Pentecôte pour y annoncer les merveilles de Dieu.

En l'homme nourri de la Parole de Dieu et de son Corps vivifiant se dégage peu à peu le Visage du Christ (Gal. 4, 19), s'affirment les mêmes sentiments que ceux du Christ Jésus (Phil. 2, 5). Il porte ainsi aux hommes la Parole vivante, ou plutôt devient lui-même Parole vivante, pénétrée de l'Esprit. Il dépose sur les êtres et sur les choses un regard de bénédiction, de paix, de guérison, de compassion. Il porte aussi dans le monde le glaive de la contradiction, la Parole de témoignage du Maître crucifié, la nouvelle scandaleuse de sa résurrection.

De même que dans l'Eucharistie, ainsi la rencontre avec Dieu par la prière du cœur doit passer à un autre mode, dans lequel ce n'est plus le monde que l'offre à Dieu, mais c'est Dieu Lui-même que je présente aux autres, avant tout dans une attitude de bénédiction et de compassion, déposant le Nom de Jésus sur les êtres, sur toute créature, aussi sur son propre monde intérieur, sa propre mémoire du passé et de l'avenir.

Voici ce qu'écrit dom André Louf à ce sujet: **„Comme le premier Adam, avant la chute, pouvait donner à tous les êtres un nom qui traduirait leur identité avec précision, ainsi le chrétien peut à son tour, dans la prière, exprimer quelque chose du „nom nouveau" que Jésus, le second Adam, donne à toutes choses (Ap. 3, 12). Le nom nouveau est en effet enfermé dans le Nom de Jésus que nous pouvons poser comme une bénédiction sur tout ce qui passe par nos mains, sur tout homme que nous rencontrons, sur chaque visage qui se tourne vers nous. Il faut toucher en priant, rencontrer en bénissant. Il est possible de reconnaître ainsi, avec Jésus, la nouvelle identité de l'homme et du monde. Chacun de nous a pu rencontrer un jour, dans sa vie, un homme de Dieu dont il a reçu le même don: son regard nous a pénétrés comme un feu, chargé de la tendresse de Dieu et de sa puissance purifiante".**[6]

4. La théologie sacramentaire orthodoxe a toujours accordé à l'action du Saint-Esprit une place et un rôle majeurs: épiclèses pré- et post-consécratoires, le thème constant de la communion du Saint-Esprit, l'Eucharistie comme Pentecôte permanente. Il me semble donc légitime de chercher à établir la place de l'Esprit Saint dans cette Eucharistie intérieure qu'est la prière du cœur.

---

6 "Seigneur, apprends-nous à prier", Bruxelles 1972, p. 174.

Quelle est la place de l'Esprit Saint dans la prière du cœur? On a qualifie parfois la prière du cœur de prière exclusivement christocentrique. Il y a là un malentendu fondamental. Depuis les origines, l'Eglise a spontanément élaboré des prières adressées au Christ, de caractère plus intime que la grande prière eucharistique adressée toujours au Père; mais cette prière adressée au Christ constitue le tournant pentecostal, c'est-à-dire le don fondamental de l'Esprit Lui-même: „**Nul ne peut appeler Jésus Seigneur,** — dit saint Paul (1 Cor. 12, 3) — **sinon dans l'Esprit Saint**". Par conséquent, chaque fois que nous appelons, du fond de notre cœur, Jésus „Seigneur", c' est-à-dire que nous voulons vivre Sa Seigneurie dans notre propre cœur, nous le faisons par la motion de l'Esprit Saint.

J'aimerais dire aussi que le fruit de la prière du cœur, ce pour quoi nous prononçons „Seigneur, aie pitié", „Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de nous", c'est cette pitié, cette miséricorde, c'est-à-dire les fruits multiformes des dons de Dieu. Il ne faut pas réduire le **„Seigneur, aie pitié" à une compassion**, à la pitié d'un Etre supérieur qui nous regarde avec condescendance. Il s'agit véritablement de la plénitude des dons de l'Esprit. Un des derniers textes de la Philocalie est d'ailleurs consacré aux effets du „Kyrie eleison" qui porte en lui toute la plénitude des dons de Dieu.

De même que nous parlons d'une kénose du Christ, c'est-à-dire de son abaissement extrême, dans tout le temps de l'Eglise nous pouvons aussi parler d'une kénose de l'Esprit, car l'Esprit ne révèle pas Son Visage, nous ne connaissons pas Son Nom. L'Esprit se cache, et Sa fonction est de graver dans nos cœurs le Nom de Jésus, l'icône du Christ, la présence du Seigneur. C'est ce que disait le père Sophrony dans la première parole de ce magnifique petit volume, „De vie et d'Esprit", publié récemment à Lausanne, au Sel de la Terre: **„Mes très chers frères et sœurs, ouvrez votre cœur pour que le Saint-Esprit y trace l'image du Christ. Vous serez alors peu à peu capables d'avoir en vous la joie et l'affliction, la mort et la résurrection".**

Cela nous rappelle aussi la parole de saint Paul dans l'épître aux Galates: **„Mes petits enfants pour qui je souffre à nouveau les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous"**. C'est ce que signifie la paternité spirituelle pour ceux qui cherchent à s'éveiller par la grâce de l'Esprit Saint au mystère du Christ. Ce mystère du Christ est comme un Nom fulgurant, un Nom de sang qui est inscrit dans nos propres cœurs. Par conséquent l'Esprit s'efface dans le Nom de Jésus qu'Il rend présent par l'invocation du Nom dans le cœur.

Alors la Parole jaillira du silence intérieur, car il faut un moment de silence tant dans l'Eucharistie que dans la prière. **„Ce n'est plus moi alors qui vis, mais le Christ qui vit en moi"**. Si cela est vrai, même pour un moment, ce n'est plus moi qui parle, mais le Christ qui parle en moi. **„Nous avons l'intelligence du Christ"**, dit saint Paul. **„Ayez les mêmes sentiments que le Christ Jésus"** (Phil. 2), et alors, les fruits le l'Esprit surabondent. C'est l'exaucement du „eleison" de la prière du cœur, c'est la venue pentecostale de l'Esprit.

C'est le mystère du Christ priant dans l'Esprit. Jésus prie dans l'Esprit Il est Esprit. Il insuffle l'Esprit. Notre devenir en Christ nous construit à son Image, à notre tour nous prions dans l'Esprit. L'Esprit prie en nous.

Nous devenons le lieu de l'Esprit et de sa demeure, de son repos. L'Esprit nous fait Christ, Parole, Regard, Amour, et nous devenons à notre tour source de l'Esprit qui jaillit en flots d'eau vive dans le monde. „**Celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif; l'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'eau jaillissant en vie éternelle**" (Jn. 4, 14). „**Selon le mot de l'Ecriture: si quelqu'un a soif, qu'il boive, de son sein couleront des fleuves d'eau vive**" (Jn. 7, 38). Nous sommes appelés dans la vie en Christ à être mus par l'Esprit, remplis de l'Esprit et à devenir ainsi source de l'Esprit. Tel est le mystère, le contenu et le message de la Philocalie, de la prière du cœur vécue dans l'Eglise.

5. Le P. Dumitru Stăniloae conclut son étude en rappelant que „le **Christ est notre Pâque continuelle. Il nous transfère sans cesse toujours plus sensiblement du plan de la vie terrestre sur le plan de la vie déifiée. Et Il fait cela principalement par l'Eucharistie. Ce passage d'ailleurs se montre en nous dans notre avancement spirituel poursuivi sans interruption**".[7]

En conclusion, tout ce que j'ai dit veut surtout bien mettre en relief l'importance qu'il y a de réintégrer tout le courant de l'hésychasme, toute l'école de la prière du cœur, toute sa tradition et le monachisme lui-même tout entier, les réintégrer dans le cadre de la vie ecclésiale et de la prière liturgique commune. Cette prière du cœur en constitue le cœur et le moteur secret. A l'inverse, il faut rappeler le souci constant des auteurs bibliques et des Pères de l'Eglise d'intérioriser le culte liturgique, de le rendre consonant à notre vie profonde, de retrouver ainsi les racines intérieures du sacerdoce dont chacun de nous est le grand prêtre sur l'autel de son propre cœeur, en offrant le monde à Dieu. Il s'agit bien de retrouver les racines intérieures du sacerdoce et du sacrifice comme offrande et sanctification de son propre être et comme intercession permanente pour le monde.

---

7 *Op. cit.*, p. 273.

Păr. Prof. Dumitru Stăniloae

Iubiții mei frați sibieni!

La cuvintele voastre de iubire, mă gândesc că cel mai potrivit răspuns este să arăt că din atmosfera trăită aici la începuturile activității mele profesorale și scriitoricești, ceea ce a inspirat această activitate mai mult are ca temă fundamentală iubirea. Iar reflectând asupra nesfârșitei bogății a acestei teme, exprimată în multe feluri în scrisul meu, mi se pun în relief, în prezent, în această ocazie, următoarele aspecte ale ei: Prin iubire temporalul dobândește valoarea unei fericiri netrecătoare, veșnice; și pot da ca dovadă a acestui adevăr, unele din experiențele trăite în tinerețea mea în casa părintească din satul Vlădeni aparținând Mitropoliei Sibiului, dar și în relație cu Mitropolitul Sibiului.

Iubirea mamei și a tatei, trăită de mine în casa părintească, nu pot fi uitate, nu pot să nu-mi producă veșnic bucurie. Nu pot uita, apoi, cât de mult a stăruit mama mea, nepoată de preot și soră de preot, după ce am fost dat la liceul „Andrei Șaguna" din Brașov, să mă fac preot și cât de mult a însemnat unchiul meu, preotul Iordan Curcubătă, pentru înscrierea mea la acel liceu, pentru obținerea unei burse Gojdu de la Mitropolia Sibiului, pentru terminarea în șase ani a acelui liceu și obținerea unei burse de la Mitropolitul Bălan din acea vreme pentru a studia Teologia la Facultatea din Cernăuți.

Mi-aduc aminte cum primindu-mă acel Mitropolit, de mare prestigiu intelectual, în audiență împreună cu unchiul meu pentru cererea bursei și eu, vrând să arăt că vreau să fac studii mai înalte decât cele ale Institutului teologic din Sibiu, am cerut învoirea să studiez și filozofia scolastică, el mi-a arătat că teologia e un studiu mai înalt decât orice filozofie, inclusiv cea scolastică. Totuși eu socotind conform spiritului acelui timp și descurajat de afirmația unui coleg din liceu că pentru teologie n-am ce să învăț mai multă vreme decât o jumătate de zi, am plecat după un an de studii la Facultatea de Teologie din Cernăuți la Facultatea de Litere și Filosofie din București, studiu ideal pentru mine în cursul liceului.

Dar Dumnezeu a făcut minunea ca spre sfârșitul acelui an de studiu

* Răspunsul Pr. Prof. Dumitru Stăniloae la scrisoarea Facultății de Teologie „Andrei Șaguna" din Sibiu, prin care era anunțat că i s-a acordat titlul de „doctor honoris causa".

la București să mă întâlnesc cu Mitropolitul Nicolae Bălan pe strada Academiei, pe care, voind să-l ocolesc, el m-a oprit, recunoscându-mă, deși nu mă văzuse decât o singură dată. „Ești mulțumit cu noua direcție ce ți-ai ales-o în viață?“ I-am răspuns cu oarecare îndoială. „Revino la voința de a te face preot! Vei face parte astfel dintr-o familie.“ „Să mă mai gândesc“, i-am răspuns.

Peste o săptămână i-am adresat o cerere pentru a-mi reda o bursă pentru Facultatea de Teologie din Cernăuți. După câteva zile am primit răspunsul pozitiv și puțin mustrător: „Pe cel ce vine la mine nu-l voi scoate afară.“ În toamnă m-am întors, de astă dată fericit, la Cernăuți. Mă convinsesem că decât să mă ocup cu amorurile din romanele scriitorilor, e mult mai important să întăresc înțelegerea mea și a altora despre sensul existenței pe care-l dă gândul la originea ei. Urmăream acum cu o simțire serioasă Sfânta Liturghie la biserică.

Spre sfârșitul anului IV, după ce un fost coleg, acum cu un an înaintea mea, obținuse o bursă la Atena pentru limba greacă, am trimis Mitropolitului Nicolae Bălan un memoriu în care pledam și eu pentru o bursă la Atena, cu argumentul că teologia noastră are nevoie de traducerea Sf. Părinți greci, pentru a se adânci și îmbogăți.

După ce am luat licența m-am dus spre București ca să întâlnesc mai repede pe Mitropolitul ce se afla la Sinod, pentru un răspuns. Am încercat să-l întâmpin la mânăstirea Antim, unde se țineau ședințele Sinodului. Apropiindu-mă de el, când trecea prin hol, de la o sală la alta, făcându-se că nu mă cunoaște m-a întrebat: „Cine e fiul?“ Spunându-i cine sunt, mi-a răspuns pe un ton oficial: „Vino la Sibiu, la reședința Mitropoliei de acolo!“

Simțeam cu teamă că ceva s-a schimbat în atitudinea lui față de mine. Ducându-mă la Sibiu m-a lăsat să rămân în anticamera reședinței până după ce a primit pe toți cei ce așteptau audiența. În sfârșit m-a primit și pe mine, dar cu un ton rece, lipsit de orice căldură. „Ți-am citit memoriul pe care mi l-ai trimis.“ „Și găsiți în scrisul lui vreo greșeală, Î. P. Sfințite?“, l-am întrebat. „Nu“, îmi răspunse, „dar prea îmi dai în el sfaturi.“ „Dar nu aceasta am voit Î. P. Sfințite, ci mi-am exprimat dorința reală de a vedea teologia românească îmbogățindu-se.“ „Te vei duce profesor de religie la liceul din Brașov.“ „Dar eu vreau să mai continui studiile, Î. P. Sfințite, și dacă nu mă ajutați în această dorință, voi răspunde profesorului meu Vasile Loichiță, care mi-a spus că dacă nu-mi veți da o bursă la Atena, să mă duc profesor la Institutul din Caransebeș“, de unde venise el profesor la Cernăuți. „Dar ai studiat cu bursa de la mine“, îmi răspunse Mitropolitul. „O va întoarce Episcopia din Caransebeș“, am răspuns eu. „Du-te acasă și așteaptă răspunsul Mitropoliei în toamnă“, mi-a răspuns Mitropolitul. Am așteptat cu mare teamă toată vara acest răspuns, până la sfârșitul lui august, când, plin de bucurie, am primit de la Mitropolit răspunsul că mă voi bucura de o bursă la Atena, având să pregătesc doctoratul în „Istoria bisericească universală“.

M-am dus la Atena împreună cu absolventul teologiei din Sibiu, Nicolae Popovici, viitorul episcop de Oradea. Am lucrat acolo — odată cu frecventarea cursurilor Facultății — teza mea de doctorat, trecând în cursul iernii printr-o pneumonie.

În iunie 1928 am venit la Cernăuţi unde am prezentat ca teză de doctorat lucrarea „Patriarhul Dositei al Ierusalimului şi legăturile lui cu Ţările româneşti".

Teza fiindu-mi primită, am prestat şi primul din cele două examene riguroase de doctorat, având să primesc acest titlu în toamnă, după ce voi presta al doilea examen riguros.

Prezentându-mă în această situaţie Mitropolitului, acesta impresionat de rezultat, mi-a promis pentru toamnă, după ce voi obţine titlul de Doctor în Teologie, bursa cerută în Germania pentru încă un an pentru continuarea studiilor şi pregătirea mea ca profesor de Istoria Bisericii la Academia Teologică din Sibiu. După un an, întorcându-mă în ţară, în toamna anului 1929, am fost numit profesor la Academia Teologică din Sibiu. Şi contrar obiceiului, arătând aprecierea care mi-o acorda, însuşi Mitropolitul a prezidat şedinţa consiliului profesoral în care m-a introdus ca profesor.

Cu această ocazie mi-a cerut să traduc Manualul de Dogmatică al lui Hristu Andrutsos. Şi auzind de la studenţi cât de mult le plăceau cursurile mele de Dogmatică şi Apologetică, nu peste mult, a început să-mi ceară să public articole în „Telegraful român" şi apoi m-a numit redactorul acestui ziar, iar în 1936, la vârsta de 33 de ani, rectorul de până atunci al Academiei, Nicolae Colan, fiind ales episcop la Cluj, m-a numit pe mine rector în locul lui. A trecut cu uşurinţă peste nemulţumirea că în 1930 m-am căsătorit, impresionat de articolele mele din „Telegraful Român", de eseurile ce mi le cerea Nichifor Crainic pentru revista „Gândirea" şi de alte studii de la care soţia mea cu rară înţelegere nu mă împiedica, ci la care mă încuraja. În fiecare seară Mitropolitul mă chema la el pentru discutarea problemelor bisericeşti şi pentru a-l ajuta şi în alte privinţe. Totul a mers până în 1946, când silit de prim-ministrul comunist Petru Groza, cu colaborarea a doi colegi trecuţi politic de la extrema dreaptă la această colaborare, mi-a cerut demisia din postul de rector al Academiei. Temându-mă că voi fi supus şi altor presiuni, am primit invitaţia Facultăţii din Bucureşti de a trece profesor de Ascetică şi Mistică Bucureşti. Mitropolitul mi-a cerut, profund îndurerat şi plângând, să nu plec. A venit într-o şedinţă a Consiliului profesoral, mustrând pe cei care au contribuit la plecarea mea din Sibiu.

Dar la Sibiu, prin iubirea Mitropolitului şi a altor colegi, pusesem baza pentru lucrările continuate la Bucureşti, pentru lucrările care au ca temă centrală pe Hristos ca Fiul lui Dumnezeu întrupat şi jertfit din iubire pentru noi.

Mitropolitul m-a ajutat în direcţia aceasta nu numai prin iubirea lui, ci şi prin declaraţia lui repetată că a iniţiat pentru preoţi ca profesor şi ca întemeietor şi redactor al „Revistei Teologice" o propovăduire a lui Hristos în locul unor predici morale generale. Iar Hristos pe care l-a introdus el în învăţământ şi în scris nu era un Hristos distant, ca la catolici şi protestanţi sau un simplu Iisus ca cel al sectelor, ci Fiul real al lui Dumnezeu devenit om, deşi nu era încă un Hristos în marea bogăţie patristică a lui.

Această declaraţie repetată m-a întărit în voinţa de a publica la Sibiu lucrarea „Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama" având ca temă pre-

zența lui Hristos în Taine cu energia lui necreată, dezvoltată mai târziu la București cu critica spiritului occidental care pornind de la ideea catolică despre o prezență în Taine a unei simple grații create a sfârșit în protestantism neadmițând decât două Taine și acestea fără să mai aibă puterea ștergerii păcatelor în cursul vieții pământești, iar sectele neoprotestante să nege că Iisus este Fiul lui Dumnezeu și să se întoarcă la Vechiul Testament desființând Treimea și rămânând cu un Iisus pur omenesc născut pe cale naturală și lipsit de puterea mântuirii noastre pe cruce. Adepții lor au preferat astfel să nu se mai numească creștini de la Hristos, ci baptiști, iehoviști, penticostali de la practicile Vechiului Testament. În această atmosferă separatistă față de Dumnezeu s-au născut și filozofiile atee occidentale.

Tot la Sibiu, am publicat cartea „Iisus Hristos sau restaurarea omului", în care am progresat de la o predicare a unui Hristos, ca simplu subiect al iubirii, la adâncimea pe care o primește umanul în Hristos, ca mijloc de manifestare umană a Fiului lui Dumnezeu către Dumnezeu Tatăl și către oameni, actualizând astfel bogata hristologie patristică și explicând tema persoanei, care fiind în Hristos una, se poate manifesta prin două firi. Un profesor de la seminarul baptist din Oradea, care a venit la mine cu cartea „Glafirele" Sfântului Chiril din Alexandria, tipărită de mine în românește, și căruia i s-a cerut ca teză de doctorat la o Facultate baptistă din Anglia, o lucrare despre îndumnezeirea omului în opera mea, a recunoscut că în scrisul Părinților și al meu se depășește vorbirea morală generală despre Hristos din cadrul sectelor și le poate fi și lor spre învățătură.

Pe linia hristologică începută la Sibiu, am continuat la București să public „Dogmatica", în care e mult mai dezvoltată hristologia; dar și cărți despre dezvoltarea umanului în Hristos, ca „Chipul nemuritor al lui Dumnezeu" sau „Spiritualitatea ortodoxă", ca un curs de ascetică și mistică ce arată aceeași dezvoltare a umanului în unirea cu Hristos. Pe linia aceasta am tradus și scrierile filocalice care arată puterea dată omului de progresare în Hristos. În aceste cărți am accentuat totodată importanța dată de Dumnezeu omului prin iubirea Lui, sau nedespărțirea hristologiei de antropologie. Această valoare a omului nu mai e recunoscută în confesiunile creștine, care nu mai văd strânsa unire între Fiul lui Dumnezeu și uman. Romano-catolicismul mai vede un oarecare progres moral al omului, dar printr-o grație creată, iar sectele prin simpla imitare a omului Iisus ca model în câteva practici exterioare. Nu mai vede în ele o legătură ontologică între Persoana Fiului lui Dumnezeu și uman.

Prin lucrările de la București am pus în evidență și trebuința iubirii noastre față de oameni, care pornind din iubirea comună față de Hristos, arată importanța Bisericii, în care împlinim porunca lui Hristos de a ne uni cu El și în El, cum e unit El cu Tatăl.

Poate că răspunzând acestor trebuințe fundamentale de dezvoltare dreaptă a legăturii dintre oameni prin Hristos, cărțile tipărite de mine la Sibiu și la București se bucură de o apreciere deosebită de către teologii de frunte ai Occidentului.

Aceasta pune în relief totodată și marea trebuință a omului de comuniune cu ceilalți și bucuria lui de ea.

Poporul român exprimă această bucurie ca nimeni altul pe termenul

„voioşie“ sau veselie curată. Numai în comuniune trăieşte omul veselie curată. În afara ei, omul e trist, viaţa lui e întunecată. Comuniunea e producătoare de veselie, pentru că în ea se trăieşte binele şi iubirea şi deci rostul adevărat al voinţei.

Din toate acestea rezultă rostul iubirii de putere creatoare şi susţinătoare a existenţei, de dezvoltare a ei, de forţă crescândă a ei. Numai iubirea creează şi aceasta înseamnă că ea este la originea existenţei şi a creşterii ei. Prin aceasta se arată că iubirea este una cu Dumnezeu şi întrucât iubirea nu poate fi decât a Persoanei şi îndreptată spre altă Persoană, care răspunde iubirii ei, iubirea creatoare nu poate fi decât a unui Dumnezeu, care e comuniune de Persoane din veci şi are bucurie să creeze şi din nimic alte persoane în comuniune între ele şi cu El în Biserică.

Aş vrea să termin cuvântul meu dând ca formulare concentrată a acestei idei o strofă a poetei Lidia Stăniloae, fiica mea, arătând cât de mult a înţeles ea, acest sens creator al iubirii sau al lui Dumnezeu. După ce arată tot ce nu-i iubirea şi ceea ce este cu adevărat, ea spune în strofa următoare: Iubirea este baza existenţei, deci creatoarea ei.

„Iubirea nu-i (orice) . . . . Mai mult decât iubire
iubirea e. Mai mult decât ce este,
decât ce nu-i şi n-are cum să fie
Iubirea e“

Prin toate cele spuse se dovedeşte credinţa ortodoxă în strânsă unire eficientă între Dumnezeu cel în Treime şi umanitate, ceea ce nu se mai vede în confesiunile occidentale, care au dus la o desfiinţare a creştinismului ca o astfel de legătură.

Lucrările mele teologice m-au silit să rămân de acum 60 de ani în credinţa creştină a legăturii reale, ontologice între Dumnezeu cel în Treime şi umanitate, ceea ce încep să vadă în ele şi unii dintre teologii occidentali de diferite confesiuni şi să le considere ca un ajutor spre revenirea ecumenică în creştinismul adevărat şi mântuitor, care este Ortodoxia.

Poate nu exagerez dacă socotesc că un pas spre aceasta va fi şi întâlnirea de azi în scopul accentuării lucrărilor mele. Şi poate lucrul acesta l-a înţeles Sibiul şi aşa cum a iniţiat o teologie a iubirii creştine şi ecumenice în Hristos, Fiul lui Dumnezeu, a organizat prin Î.P.S. Mitropolitul Antonie şi P. C. Decan al Facultăţii de teologie şi acest moment progresist în teologia iubirii ecumenice în Hristos.

O semnificaţie şi mai generală, conformă cu cea spusă, o văd în titlul dat volumului alcătuit în cinstea smereniei mele: „Persoană şi comuniune“. El exprimă în mod mai concret adevărul fundamental, originar şi incontestabil al existenţei: o fiinţă în trei Persoane, căci fiinţa cea una e trăită în forma comuniunii de cele trei Persoane. Dar acest Adevăr se reflectă şi în modul de a fi al umanităţii. Însă el se realizează în aceasta prin unirea în Persoana Fiului lui Dumnezeu a dumnezeirii şi umanităţii. Iar aceasta este gradul suprem şi deplin asigurator al iubirii între cele două forme ale comuniunii personale, deci al întregii existenţe.

TIPARUL TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU
Str. Mitropoliei nr. 35
Comanda nr. 214/1993